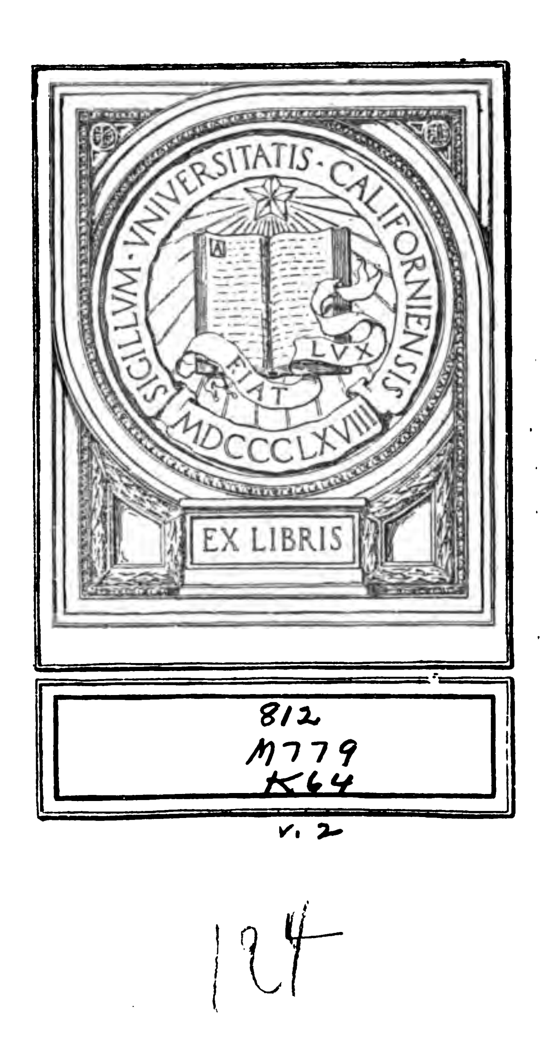
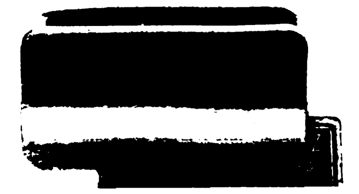

UC-NRLF
$B 80 475


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





Beiträge zur Neueren Literaturgeschichte
Begründet von W. WETZ. Neue Folge herausgegeben von
Dr. MAX FREIHERR VON WALDBERG
Professor an der Universität Heidelberg
VII

MONTESQUIEU

VON

DR. VICTOR KLEMPERER
PRIVATDOZENT FÜR ROMANISCHE PHILOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ZWEITER BAND



HEIDELBERG
CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
1915

Verlags-Nr. 1219

BEITRÄGE ZUR NEUEREN LITERATURGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON W. WETZ

NEUE FOLGE HERAUSGEGEBEN VON

DR. MAX FREIHERR VON WALDBERG

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

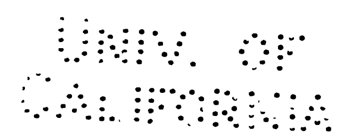
HEFT VII.

DR. VICTOR KLEMPERER:

MONTESQUIEU. Bd. II.



HEIDELBERG
CARL WINTERS UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG
1915



MONTESQUIEU

VON

DR. VICTOR KLEMPERER
PRIVATDOZENT FÜR ROMANISCHE PHILOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ZWEITER BAND

Assez sage, assez grand
pour être sans système . . .
Voltaire („Poème sur le desastre de Lisbonne").



HEIDELBERG
CARL WINTERS UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG
1915

Verlags-Nr. 1219

Inhalt.

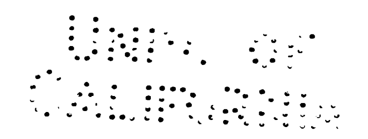
Buch II.

Bemerkung. Im Verlauf dieses Bandes beziehen sich eingeklammerte römische Ziffern ohne weitere Angaben auf die Buchzahlen des «Esprit des Lois», eingeklammerte arabische Ziffern auf die Kapitelzahlen. — Als „Archiv“ habe ich durchweg Barckhausens Veröffentlichung von 1904 bezeichnet: «Montesquieu, l'Esprit des Lois et les archives de la Brède».

ZWEITES BUCH

Der «Esprit des Lois»





Erstes Kapitel.

Montesquieu's Versuch einer philosophischen Grundlegung.

Der Verfasser der «Lettres Persanes» war ein junger genialer Mann, der mit einer Fülle von Erfahrungen, Gedanken, Wünschen spielte. Ein Gefühl der Verantwortung seinem Stoffe gegenüber trug er nur als Dichter; gelang es ihm, das Thema dichterisch zu ordnen, ich meine: Glied um Glied, bis ein wirklicher Leib, ein wirkliches Lebewesen daraus wurde, seine Stimmung zu verkörpern, und eben nur diese, so war seiner Verantwortung Genüge geschehen. Gedankliche Widersprüche durften, ja mußten vorhanden sein, wenn jene Stimmung es erforderte. Sie allein, das dichterische, das lyrische Element regierte, Wissenschaft und politisches Bestreben hatten sich unterzuordnen .....

Montesquieus Verantwortungsgefühl befindet sich am entgegengesetzten Punkt, sobald er als Verfasser des «Esprit des Lois» auftritt. Jetzt soll es sich um das Ergebnis objektiver Forschung handeln, das Wesen des Staates und seiner Gesetze soll ergründet, dazu soll praktisch untersucht werden, was für die Blüte jedes Staatswesens zuträglich, was ihr unzuträglich sei, und jeder Lyrismus, alles Schwanken bloßer Stimmungen über widerspruchsvollen Gedanken soll durchaus beiseite bleiben.

Es soll — — und um sich Zwang anzutun, zwängt Montesquieu die philosophische Grundlegung seines Werkes im ersten Buch in drei bis zur Härte knappe Kapitel zusammen. Aber nur über die Form hat er Gewalt, nicht

über das Menschliche im eigenen Herzen. Das ist das gleiche geblieben, das es zur Zeit der «Lettres Persanes» war, und alles was die Anstrengung Montesquieus erreicht, ist nur ein harter Zusammenprall, eine wenig geschickte Verschleierung innerer Widersprüche, was denn von einigen als böswillige Verlogenheit, von anderen als geistige Wirrnis und Schwäche ausgedeutet, von den dritten zwar als Einheitlichkeit aufgefaßt wird, aber immer nur unter Beiseitelassen irgend eines wichtigen Teiles, der ihnen eben nicht in ihre Einheitlichkeit hineinpaßt.

Man erinnere sich der philosophischen Ansichten, die in den «Lettres Persanes» gefällig beisammenstehen, da sie in heitere Beschreibungen eingetaucht und durch sie isoliert sind, vor allem auch, da sie von einem jugendlich frischen Dichterwillen zusammengeschmolzen werden. Es ging um ein Fünffaches. Der Dichter der «Lettres Persanes» sieht die Welt zuerst unter dem Gesichtspunkt des rein Physikalischen und Naturwissenschaftlichen an. Gesetze der Bewegung, des Stoßes herrschen uneingeschränkt. Sie liefern ihm die wichtigsten, liebsten, häufigsten Bilder, er bringt ihnen gleiche Ehrfurcht entgegen, wie der Mohammedaner seinem Koran. Das ist nicht etwa bloß aufklärerischer Spott. Eine zweite Stufe des Montesquieuschen Denkens zeigt sich hier. Das Gesetz an sich ist ihm — sozusagen räumlich und zeitlich losgelöst — vor und über den Dingen. Es war vor ihnen da, wäre ohne sie vorhanden. Es ist Montesquieus Gottheit. Auf dieser zweiten Stufe seines Denkens eine kalte mathematische Gottheit, nur ein Bezug zwischen den Dingen. Ein dreieckiger Gott, ist gespottet worden, so wie der Gott der Dreiecke: Dreieck wäre. Nun aber, zum Dritten, füllt das Gefühl des Dichters die Schöpfung seiner Vernunft mit Ethos, macht aus dem kalten Naturgesetz die menschlich warme Idee der Gerechtigkeit. Und hier ist jetzt, als Viertes, die Möglichkeit gegeben, mit der herrschenden Religion, mit Kirche und Zensur Frieden zu schließen und von Gott

im christlich üblichen Sinn zu sprechen. Ist das eine Verschleierung um jenes lieben Friedens, um des Wirkenkönnens willen, oder ist es eine Verhüllung aus innerem Bedürfnis heraus, weil vor dem unverhüllt Nackten seiner höchsten Vorstellung der Dichter selber frösteln würde? Beides mag im Spiele sein. Aber auch so wird ihm noch nicht warm bei seiner Gottheit. Denn mag er sie nun unpersönlich oder persönlich, mathematisch oder ethisch fassen, so herrscht sie doch unbeschränkt und schließt also die freie Bewegung des Menschen, seine Willensfreiheit aus. Damit aber setzt sie matt, was der lebendigste Drang in Montesquieu ist: seine Sehnsucht zu helfen und zu bessern im weitesten Sinne, seinen Drang zum Legislatorischen. Der Trieb zieht die Vernunft zu sich herüber: der fünfte Hauptpunkt ist die Setzung der Willensfreiheit, allen gegensätzlichen Denkergebnissen zum Trotz.

Und dieses Ineinander widerstrebender Gedanken findet man hart und nackt, ich möchte sagen: rührend plump, im kurzen Auftakt des «Esprit des Lois» wieder.

Das Gesetz ist Herr der Welt, wer den Geist der verschiedenartigen Satzungen ergreift, die in erhöhter Zusammenfassung das Gesetz schlechthin bilden, wird der Welt die vernunftgemäßen, die heilsamen Wege weisen können. Es handelt sich darum, basierend den Begriff des Gesetzes festzustellen, und so handelt Montesquieus erstes Buch: «Des lois en général», und das erste Kapitel weitmaschig: «Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres».

Die kalte mathematisch-physikalische Auffassung der Gesetze wird an den Anfang gestellt: sie sind «les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses», ihre Allmacht wird betont, auch die Gottheit, «la divinité», ist ihnen untertan, und so fest sieht Montesquieu dem antiken Schicksal, von dem Zeus seine Weisung empfängt, ins Gesicht, daß er ausdrücklich zur Bekräftigung den Plutarchischen Satz in einer Anmerkung heranzieht, wonach das

Gesetz „über Sterbliche und Unsterbliche" herrscht. Sogleich aber lehnt er den Gedanken eines blinden Schicksals entrüstet ab: wie könne Blindheit vernunftbegabte Wesen hervorgebracht haben! Eine «raison primitive» müsse vorhanden sein. Und nun stellt Montesquieu unvermittelt zu dieser abstrakten Vernunft den persönlichen Gott. Gott als ihren Schöpfer wie den des Universums, Gott zugleich aber auch als ihren Knecht. Die Begründung dieser Knechtschaft Gottes bringt ein wenig durchsichtiger Satz: «il agit selon ces règles, parce qu'il les connoît; il les connoît, parce qu'il les a faites; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance». Am besten sucht man wohl den Sinn der gewundenen Erklärung hinter, nicht in ihr. Derart, daß das Gesetz und der daran gebundene Gott ein und dasselbe bedeuten, daß Gott eben das Gesetz selber ist.

Man nahm sogleich nach dem Erscheinen des Werkes an, daß Montesquieu dem persönlichen, frei schaffenden, frei waltenden Christengott sehr fernstehe, daß er den Namen Gottes einzig als Schutzmittel gegen kirchliche Zensur eingeführt habe, daß er in die Kerbe Spinozas schlage, daß ihn sein «livre scandaleux» an die Seite der «Messieurs de la religion naturelle» stelle. So wurde mit großer Heftigkeit besonders in einer Polemik ausgeführt, die die «Nouvelles Ecclésiastiques» am 9. und 16. Oktober 1749 brachten. Zwar wandte sich Montesquieu im Anfang seiner «Défense de l'Esprit des Lois» mit größtem Nachdruck gegen diese Ansicht. «Il est donc Spinoziste lui qui .... » heißt es siebenmal, und siebenmal folgen «des passages si formels», die in der philosophischen Grundlegung des Esprit dem persönlichen Gott, dem freien Schöpfer und Erhalter der Welt gelten. Aber Montesquieu vergißt dabei zu erwähnen, daß jedem seiner Worte vom persönlichen und freien Gott zum mindesten ein Wort von der gesetzgebundenen oder mit dem Gesetz identischen Gottheit die Wage hält. In einer modernen Untersuchung,

die die einzelnen Aussprüche Montesquieus genau betrachtet und neben Spinozas Weltanschauung stellt, ist denn auch Ch. Oudin («Le Spinozisme de Montesqiueu» Paris 1911) zu der Überzeugung gekommen, daß sich der Esprit wirklich auf rein spinozistische Vorstellungen der Gottheit stütze. Oudin schreibt abschließend (S. 153) das harte Urteil: «... quand après avoir lu Spinoza, on aborde Montesquieu, on éprouve une sensation mal définie de déja vu pénible pour l'esprit et qui autorise toutes les suppositions». Das ist so hart geurteilt, weil es Montesquieu der absichtlichen Verschleierung seiner klar erfaßten Weltanschauung beschuldigt. Ich habe nun nicht die Absicht, Montesquieu vollkommen von diesem Vorwurf freizusprechen. Wie ich schon im ersten Bande ausführte: er wollte wirken, auf anderem als theologischem Gebiete wirken, der Name Gottes war ihm ein bequemes Schutzmittel — warum sollte er sich seiner nicht bedienen? Und warum sollte er nicht „Gott" nennen, was er durchaus nicht bloß als Kausalverknüpfung, sondern auch als Sittliches auffaßte? Aber ich glaube keineswegs, daß hinter den Verschleierungen ein konsequent spinozistisches Empfinden wohnte. Was Montesquieu in der «Défense» gegen seinen Spinozismus sagt, mag Spiegelfechterei sein und überzeugt nicht. Doch betrachte man eine Notiz seiner Tagebücher (P. et F. I, 395/96). Dort bekämpft er Spinozas Lehre leidenschaftlich. Er wehrt sich gegen das Untertauchen, das Ertrinken des Ichs im Ganzen und Unendlichen. «Selon lui, je ne suis point un être distingué d'un autre être; il m'enlève tout ce que je me croyois de plus personnel. Je ne sais plus où retrouver ce moi auquel je m'intéressois tant; je suis plus perdu dans l'étendue qu'une particule d'eau n'est perdue dans la mer. Pourquoi la gloire? Pourquoi la honte? Pourquoi cette modification qui n'en est point une? Veut-elle, pour ainsi dire, faire un corps à part dans l'Univers? Elle n'est celle-ci, ni celle-là; elle n'est rien de distingué de l'être, et, dans

l'universalité de la substance, ont été, ont passé sans distinction le lion et l'insecte, Charlemagne et Chilpéric.» Hier ist von einer Hinterhältigkeit wie etwa in der «Défense» keine Rede; hier offenbart sich ganz deutlich, was Montesquieu gefühlsmäßig von jener Weltanschauung trennt, wenn sein Gedanke ihr auch zustreben mag: er will seine Persönlichkeit, sein Wirken intakt sehen. Er braucht für seinen stärksten Trieb ein göttliches Prinzip der Gerechtigkeit außerhalb der Welt, und innerhalb der Welt einen willensfreien Menschen.

Montesquieu erreicht diese Willensfreiheit, indem er die menschliche Vernunft zugleich aus schicksalsmäßiger Gebundenheit loslöst und in die Fessel beschränkten Erkennens schlägt. Denn wäre sie voller Erkenntnis fähig, so wäre sie an das Vollkommene gebunden und also unfrei wie die Gottheit, wie das Gesetz selber. So operiert er denn, nachdem er das Wesen seiner Gottheit recht widerspruchsvoll angedeutet hat, mit einem kaum minder widerspruchsvollen Dualismus im Menschen. Die physische Natur des Menschen ist ganz an das Naturgesetz gebunden, seine Vernunft — aber Montesquieu selber wird ja zeigen müssen, wie sehr das Seelische dem Körperlichen verknüpft ist! — seine Vernunft hat in ihrer Beschränktheit zum mindesten die Freiheit des Irrens, des Abgehens von den Naturgesetzen wie von den eigenen Schöpfungen menschlicher, positiver Gesetze, eine Freiheit, die sie ganz vor der völlig gebundenen Pflanze, zum großen Teil vor dem vernunftlosen Tier voraus hat, eine Freiheit, die Schönstes und Trübstes, Hoffnung und Furcht birgt. Eine Freiheit endlich, die es dem Menschen ermöglicht und zur Pflicht macht, dem Mitmenschen zu helfen, ihm vollkommenere Bahnen anzuweisen.

Hat man es in diesem ersten Kapitel mit einem halben und deshalb, wie alle Halbheiten, ungeschickten Betrug zu tun, so ist es zum größten Teil ein Selbstbetrug. Montesquieu glaubt zu philosophieren, und er empfindet nur.

Er stellt die Widersprüche seines Wesens heraus und zwingt sie in den Dienst seiner großen Sehnsucht zum Legislatorischen. Wie weit er dabei in die Schule eines bestimmten Denkers gegangen ist, läßt sich wohl um so weniger feststellen, als er gewiß im Philosophischen kein guter Schüler war. Mit welcher Naivität er über Widersprüche hinweggeht, um nur zu seinem ersehnten Ziele zu gelangen, zeigen die letzten Worte des ersten Kapitels, das so wirr ist, wenn man es gedanklich erfassen will, so klar, wenn man es dem großen Wunsche Montesquieus unterordnet.

Drei Helfer seien dem Menschen in seiner Freiheit des Irrens entstanden. Zum ersten habe Gott ihm die Religionsgesetze gegeben. Soll das einen Sinn haben, so muß es offenbartes Gesetz bedeuten. Aber wie verträgt sich Offenbarung mit allem, was Montesquieu vorher von Gott, Natur und Menschen ausgesagt hat? So wenig, daß es als Schutzhülle gegen kirchliche Angriffe viel zu fadenscheinig ist und nur den Vorwurf der Heuchelei auf sich ziehen muß. Zum zweiten sei der schwache Mensch vor dem Vergessen der Pflichten wider das eigene Ich durch die Lehren der Philosophie geschützt worden; und zum dritten: da der Mensch zum geselligen Leben bestimmt sei und hier die Pflichten gegen die Nebenmenschen vergessen könne, seien ihm Gesetzgeber erstanden. — In den Stücken der Tagebücher, die Gedanken zum «Esprit» enthalten (P. et F. S. 98—218), kehrt vielfach die Meinung wieder, daß der gesetzgeberische Beruf der höchste auf Erden sei, daß alle anderen, auch künstlerische, wissenschaftliche, priesterliche, ihm zu dienen, daß die Alten dies richtig erfaßt und so dem Legislator einen wahren Kult gewidmet hätten. Das könnte bei Montesquieu als Eitelkeit erscheinen, wenn es nicht so erfüllt wäre von seinem heißesten Gefühl, wenn es nicht seine Religion enthielte. Man wende es auf die Schlußworte des ersten Kapitels an, und man erhält eine Stufenleiter. Religion hilft

dem Menschen, Philosophie hilft ihm, vor allem aber Gesetzgebung, die sich jener beiden anderen Hilfen bedient, sie genau so weit benutzt, genau so zurechtbiegt, wie sie es nötig hat; und die zu solchem Verfahren berechtigt und verpflichtet ist, weil sie die oberste und alles andere umfassende Heilbringerin der menschlichen Gesellschaft darstellt.

Die menschliche Gesellschaft aber bildet so sehr für Montesquieu das Ziel und den Inbegriff alles Denkens und Empfindens, daß er im Negligé seiner Tagebücher es geradezu höhnisch verschmäht hat, auf die Betrachtung des Menschen in einem Urzustand der Vereinzelung vor Bildung der menschlichen Gesellschaft einzugehen. Gegen Hobbes polemisierend, den er als den Philosophen des Absolutismus hassen mußte, so viel er auch von ihm lernen mochte, schreibt er (P. et. F. I, 395/6): «... Il ne faut pas comme il fait, supposer les hommes comme tombés du ciel ou sortis tout armés de la terre, à peu près comme les soldats de Cadmus, pour s'entredétruire: ce n'est point là l'état des hommes. Le premier et le seul ne craint personne. Cet homme seul, qui trouveroit une femme seule aussi, ne lui feroit point la guerre. Tous les autres naîtroient dans une famille, et bientôt dans une societé. Il n'y a point là de guerre; au contraire, l'amour, l'éducation, le respect, la reconnoisance: tout respire la paix.»

So leicht darf es sich Montesquieu nun in der Grundlegung seines großen Werkes nicht machen. Er muß zu philosophieren suchen; dabei zwingt er den Gedanken doch wieder in die Richtung seines Gefühls. Es gilt im zweiten Kapitel, «Des Lois de la nature», die Auffindung jener Grundgesetze, die «uniquement de la constitution de notre être» resultieren. Sie sollen am ehesten am Menschen vor der Gründung einer positive Gesetze erzeugenden Gesellschaft zu studieren sein. Das Religiöse — für Montesquieu immer nur ein Kirchliches — wird mit höflich spöttischer Verbeugung abgetan. Der

Gedanke an den Schöpfer, an Gott sei gewiß der oberste, nicht aber der früheste im Menschen. Mit Spekulation könne der Urmensch nicht begonnen haben: «il songeroit à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être.» Den Schauer vor dem Druck, der Gefahr des Unbekannten, der umgebenden Größe, der kein Spekulieren ist, mit dem Gedanken an die «conservation» eng zusammenhängt und den Keim der Religion in sich trägt, kennt Montesquieu so wenig, wie die anderen Menschen seines Jahrhunderts ihn kannten. Und doch ist er dieser Erkenntnis so nahe; denn er setzt an den Anfang alles menschlichen Fühlens die Furcht. Der einzelne Mensch ohne Kenntnis, ohne Unterstützung ist hilflos allen Gefahren preisgegeben; Zittern und Fliehen ist seine Hauptbeschäftigung, Friede sein sehnlicher Wunsch, «et la paix seroit la première loi naturelle.» Hieran knüpft Montesquieu sofort jene Polemik gegen Hobbes; der Drang zum Herrschen, den dieser dem ursprünglichen Menschen zuschreibe, existiere nicht, die Vorstellung des Herrschenwollens sei eine komplizierte und stütze sich auf viele frühere Vorstellungen. Gleich darauf führt Montesquieu freilich als zweites und drittes Naturgesetz das Nahrungs- und das sexuelle Bedürfnis ein und übersieht völlig, daß diese beiden durchaus zum Kampf des Stärkeren wider den Schwächeren und so auf kürzestem Wege zu der «idée composée de la domination» führen müssen. Vielmehr läßt er die «prière naturelle» in das Gesellschaftsbedürfnis ausmünden, läßt ebenso die ursprüngliche Furcht des Einzelnen auf dem Wege über die «crainte réciproque» zur Annäherung führen, läßt sehr aufklärerisch zu den gemeinsamen menschlichen Empfindungen gemeinsame Erkenntnisse treten und stellt so auf alle diese Grundlagen als viertes Naturgesetz: «le désir de vivre en société».

Jetzt fühlt er Boden unter den Füßen: er ist bei der Gesellschaft angelangt, seinem eigentlichen Interesse und Thema. Es handelt sich dabei um keine Horizontveren-

gung, um keine Vereinfachung des grenzenlosen Themas; denn da für Montesquieu die Gesellschaft das Höchste, das Wesentliche, das Einzige ist, da ihr nicht nur sein Denken, sondern auch sein ganzes religiöses Empfinden gilt, so wird die Umgrenzung im Grunde keine Umgrenzung sein, sondern von den Gesetzen der Gesellschaft handelnd, wird Montesquieu doch immer von den Gesetzen des Lebens überhaupt handeln müssen.

Am Anfang seines dritten Kapitels, als Schöpfer der positiven Gesetze, denen es gilt, steht der Krieg. Die Menschen haben in der Gesellschaft das Gefühl ihrer Schwäche verloren, sie sind nicht mehr einander gleich, ein Ringen von Volk zu Volk, von Einzelnen zu Einzelnen beginnt. — Ist nun, wie Oudin meint, die Ablehnung des kriegerischen Urzustandes eine Spiegelfechterei, insofern ja Montesquieu nicht anders als die von ihm bekämpfte Philosophie vor das Gesetz den Krieg stellt? Sieht man allein auf die tatsächlichen Folgen, die diese Prämissen für die späteren Schlüsse haben, so liegt gewiß Spiegelfechterei vor: das Gesetz entwickelt sich aus einem Kriegszustand; ob vor dem Kriegszustand noch ein anderer, ein friedlicher Zustand als vorhanden angesetzt wird, ist belanglos, wenn jener allein zum Ausbau der Gesellschaftsgesetze führt. Aber nicht belanglos und also nicht bloß wichtigtuerisches Scheingefecht ist jenes Eintreten für den ursprünglichen Frieden, sobald man es in Beziehungen zu Montesquieus Gefühl bringt. Er braucht den warmen Rückhalt ursprünglicher Friedlichkeit, wie er die Wärme der präexistierenden Gerechtigkeit, der ethischen Gottesidee braucht. Ich muß es immer wieder betonen: der Denker Montesquieu springt von Widerspruch zu Widerspruch, und Montesquieus Einheit liegt im Gefühl, in Sehnsucht.

Der er sich nun aber nicht schwächlich überläßt. Jetzt, da er bei den positiven Gesetzen angelangt ist, könnte er es sich leicht machen und zu bequemen Kon-

struktionen seines Ideals übergehen. Nach Lanson hat er das auch wirklich getan, hat in dem oft zitierten Satz seiner Vorrede: «j'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes» zugegeben, ja mit Stolz behauptet, daß er die Dinge der Wirklichkeit zurechtgeknetet habe, wie sie in sein gedankliches System hineinpaßten. Man betrachte aber daraufhin das dritte und wichtigste, weil dem Thema des Werkes am nächsten kommende Kapitel der Grundlegung.

Montesquieu setzt zwei Reihen des Kriegszustandes an und läßt ihnen besondere Gesetzreihen entsprechen. „Jede einzelne Gesellschaft beginnt ihre Kraft zu fühlen, und so entsteht Krieg zwischen Volk und Volk. Innerhalb jeder Gesellschaft erwacht das Kraftgefühl der Einzelnen," und so entsteht Krieg innerhalb des gleichen Volkes. Aus jenen Reibungen wird das Völkerrecht (« droit des gens ») geboren. Aus diesen eine doppelte Gesetzreihe: den Beziehungen zwischen Regierenden und Regierten läßt Montesquieu das Staatsrecht (« droit politique ») entsprechen, den Beziehungen der Bürger untereinander das bürgerliche Recht (« droit civil »). Der erste Satz nun, den er nach diesen Definitionen dem Völkerrecht widmet, deutet sogleich unter leisester Verschleierung auf ein schweres Ringen hin, das sich notwendig zwischen dem Idealismus und dem Wirklichkeitssinn des Verfassers sehr bald entspinnen muß. Das Völkerrecht, heißt es, baue sich naturgemäß auf dem Grundsatz auf, daß die verschiedenen Völker im Frieden nach Möglichkeit einander Gutes zu erweisen hätten, « et dans la guerre le moins de mal que possible, sans nuire à leurs véritables intérêts. » „Ein möglichst geringes Maß an Bösem" — man könnte von Jesuitismus sprechen bei der Dehnbarkeit dieses Ausdrucks, enthielte er nicht ein schmerzhaftes Standhalten der Wirklichkeit gegenüber. Der Widerspruch zwischen den rein menschlichen und den eigentlich vaterländischen Idealen, zwischen Ethik und Politik kündigt sich an.

Montesquieu sucht die Rücksicht auf den Gegner auch im Kriege durch die Gedankenkette zu begründen: Aufgabe des Krieges sei der Sieg, des Sieges die Eroberung, der Eroberung die Bewahrung («la conservation»); er meint also offenbar, daß das zu Bewahrende ein nach Möglichkeit zu Schonendes sei. Aber er wird sich später mit aller Schärfe Machiavellis die Frage vorzulegen haben, ob sich Eroberungen schonend bewahren lassen ... Im Augenblick gibt er sich damit zufrieden, daß die Idee des Völkerrechtes an sich, wenn auch noch so verzerrt, überall zu finden sei — „selbst bei den Irokesen, die ihre Gefangenen aufessen", heißt es halb ausweitend, halb ausweichend, halb spöttisch und halb wehmütig.

Montesquieu wendet sich nun dem politischen Recht zu und stellt sich auch hier den Schwierigkeiten der Wirklichkeit gegenüber. Ohne Originalitätssucht bedient er sich der Unterscheidungen Gravinas. Er betrachtet zuerst den «état politique», die Vereinigung aller Einzelkräfte. Die Regierung eines absoluten Herrschers als naturgemäß anzusetzen, weil sie der väterlichen Gewalt in der Familie entspreche, lehnt er energisch ab. Das Beispiel der väterlichen Gewalt beweise gar nichts, denn nach dem Tode des Vaters kämen in der Einzelfamilie die Brüder, nach deren Tode nächste Anverwandte zur Herrschaft, was denn Beziehungen zu einem «Gouvernement de plusieurs» ergebe. Die politische Gewalt, meint er, umfasse notwendig den Verein mehrerer Familien. Und er beendet diese erste Skizzierung der Frage nach der natürlichsten Regierungsform mit dem Satz: «Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi.» Hier neigt sich der Dogmatiker, den einige aus Montesquieu machen wollen, tief vor der Relativität des Wirklichen. Dessen Unendlichkeit er gleich darauf in einem überschwellenden Satz ausbreiten wird ... Er folgt den

Definitionen Gravinas weiter und stellt zu zweit den «état civil» auf als die Vereinigung aller Einzelwillen. Und indem er nun zusammenfassend den beiden Faktoren des «état politique» und «état civil» die Gesetzreihen der «lois politiques» und «lois civiles» zuschiebt, indem er gewissermaßen erst einmal Luft schöpft mit der Erklärung: das Gesetz im allgemeinen sei „die menschliche Vernunft, insofern sie alle Völker der Erde lenkt", politische und bürgerliche Gesetze könnten nur die besonderen Anwendungen dieser menschlichen Vernunft sein, gibt er sich sofort noch einmal dem völligen Relativismus hin: diese Gesetze müssen dem Volk, dem sie gelten, derart angemessen sein, «que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.» Und nun folgt eben jene pompöse, überschwellende Ausbreitung der Beziehungen, die den Gesetzen notwendig sind. Ihre Verknüpfung mit der Art („Natur" und „Prinzip") des Staatswesens, der physikalischen Beschaffenheit des Landes, seinem Klima, seinem Boden, seiner Bevölkerung und deren Beruf; mit dem üblichen Freiheitsmaß, dem Reichtum, dem Handel, den Sitten, Neigungen, religiösen Anschauungen, mit der Anzahl der Bürger; dazu die Beziehungen der Gesetze untereinander, historische Bezüge und solche zur besonderen Absicht des Gesetzgebers; endlich die «rapports . . . avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies», (ein Punkt, dem Montesquieu das gesamte Buch XXVI widmen und die sozusagen machiavellistischsten Möglichkeiten abgewinnen wird). Die Ausbreitung, in der mehrfach der Schildernde fast über den Philosophierenden triumphiert, erinnert in ihrem Schwall an jene Stücke der «Lettres Persanes», wo Montesquieu zum erstenmal von der Themenfülle des «Esprit des Lois» spricht. Und wenn er mit einem: «c'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer» wie erschöpft innehält, so klingt darin deutlich vernehmbar ein Doppeltes: die Furcht des Denkers, die Freude des Dichters, der die ganze Welt

als seinen Stoff in Beschlag nimmt. Diese Beschlagnahme wird mit vollem Stolz betont: „Das will ich in diesem Werke tun. Ich will all diese Beziehungen untersuchen: ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'esprit des lois."

Als wollte Montesquieu das Bunte und den stolzen Schwung dieser Darlegungen zuguterletzt ein wenig dämpfen, stellt er an den Schluß des ersten Buches einige scheinbar sehr trockene, lehrbuchartige Angaben über die Disposition des ganzen Werkes. Er wird die politischen und die bürgerlichen Gesetze nicht trennen, er will ja nicht von den Gesetzen selber, sondern von ihrem Geist handeln, der eben in ihren Verknüpfungen mit der mannigfaltigen Wirklichkeit liegt, und diesen Fäden zwischen Gesetz und Sache wird Montesquieu deshalb folgen: « J'ai dû moins suivre l'ordre naturel des lois que celui de ces rapports et de ces choses ». Wieder ist die Trockenheit der Angabe Täuschung, vielleicht des Lesers, gewiß des Autors selber. Denn mit dieser Erklärung schafft er sich ja die Ellbogenfreiheit des Dichters, kreuz und quer in die unendliche Fülle der Wirklichkeit hineinzugreifen. Und doch nimmt er es vollkommen ernst mit der Aufgabe des Theoretikers und Dogmatikers. Er wird zuerst die Bindungen klarlegen, die von den Gesetzen zur Natur und eigentlichen Triebfeder jedes Staatswesens hinüberreichen. Hat er die Triebfeder, « le principe », eines Staates erfaßt, so meint er seine Gesetze daraus ableiten zu können: « on en verra couler les lois comme de leur source ». Das allerletzte Wort aber hat doch wieder dem Theoretiker gegenüber der Mann der Ellbogenfreiheit: « je passerai ensuite aux autres rapports, qui semblent être plus particuliers ». — —

So scheint mir der Montesquieusche Versuch einer philosophischen Grundlegung seines Werks vom Anfang bis zum Ende mißlungen. Insofern Philosophie einheitliche Ausspinnung einer Gedankenreihe, einheitliche Weltanschauung des Verstandes bedeutet, ist sie in diesem ersten Buche nicht zu finden. Das Wesen der Gottheit,

des menschlichen Willens, das Recht des Staates und der Menschheit, das Recht der bunten vielfältigen Wirklichkeit und das der entfärbten ungeteilten Idee — — alles dies schwankt im ersten Buche des «Esprit des Lois», wie es in den «Lettres Persanes» schwankte. Und doch ist eine Einheitlichkeit vorhanden. Nur eben keine auf den Gedanken basierte. Vielmehr, auf das Gefühl gestützt, die Einheit des Wunsches: die Welt zu erfassen, um ihr zu Hilfe zu kommen. Man könnte das Buch auf diese, vielleicht etwas unbarmherzige Formel bringen: ein durchaus lyrisch gestimmter Mensch gibt sich an theoretische Betrachtungen hin mit der vorgefaßten Absicht, sie praktisch zu verwerten. Die Formel ist deshalb so unbarmherzig, weil sie mit Sicherheit voraussehen läßt, daß weder der Dichter, noch der Philosoph, noch der Menschheitshelfer in diesem Werk bruchlos zu seinem Recht gelangen wird.

Zweites Kapitel.

Der Staat an sich.

1. Grundformen und Triebfedern.

Sobald Montesquieu das Gebiet des eigentlich Philosophischen verläßt, hat der selbstquälerisch dunkle Ton, hat das mühsame Tasten ein Ende. Mit einer schlichten Natürlichkeit umzeichnet er im zweiten Buche (« Des lois qui dérivent directement de la nature du gouvernement ») den festen Boden seines Werkes. Und doch wäre die Kindlichkeit des Anfangs auch hier Maske, hätte man es mit einem Forscher allein zu tun; in Wahrheit aber offenbart sich sogleich im völlig unoriginellen Stoff der kindliche Dichter. Montesquieu will die Natur dreier Grundformen des Staates nach den Gedankengängen auch „der ungebildetsten Menschen“ festlegen. Republikanisches Regiment bestehe, wo das Volk als Ganzes, oder wo ein Teil des Volkes herrsche, monarchisches, wo ein Einzelner nach festen Gesetzen regiere, despotisches, wo ein Einzelner gesetzlos und willkürlich die Gewalt ausübe. Eine wirklich einfache, dem Sinn der « moins instruits » entsprechende Dreiteilung könnte doch nur sein: die Gewalt liegt bei allen, bei einigen, bei einem, ist republikanisch, aristokratisch oder monarchisch. Nun führt aber Montesquieu sofort die komplizierte Idee des Gesetzmäßigen ein; man könnte sagen, er schmuggele sie ein, wäre er nicht davon besessen. Und nun stellt er die gesetzmäßige Herrschaft der Gesamtheit, des Teiles und des Einzelnen der Willkürherrschaft des Einzelnen gegenüber. Daß es sich hierbei für ihn um einen innerlichen Zwang, um einen Akt der Leidenschaft handelt, daß er sozusagen ein dichteri-

sches Hauptthema anschlägt, und sein persönlichstes dazu, zeigt die Sprache: während die Definition der Republik (die also hier noch die Aristokratie mit umfaßt) und der Monarchie kühl und sachlich gehalten ist, nennt er das despotische Regiment die Herrschaft des Einzelnen, der « seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par sa caprice ».

Erst das zweite Kapitel holt die unterschlagene Trennung zwischen Demokratie und Aristokratie nach. Aber wieder geht es nicht ohne leisen Selbstbetrug ab. Die Herrschaft aller, von deren Natur zuerst die Rede sein soll, ist durchaus nicht die Herrschaft „aller". Montesquieu hat antike Republiken im Auge, in denen eine verhältnismäßig kleine, ängstlich umzirkte Anzahl gebildeter und besitzender Bürger den Staat darstellt, während die Masse des Volkes, «la populace», rechtlos ist oder doch nur Scheinrechte besitzt. Das Volk, sagt er, ist in der Republik gleichzeitig Herrscher und Untertan, Herrscher durch sein Stimmrecht, und so zeige sich die Weisheit des Gesetzgebers in der Auswahl der Stimmberechtigten. Nicht nur dem Fremden sei das Stimmrecht vorzuenthalten — wie denn die Athener gelegentlich den Fremden, der sich in die Volksversammlung mischte, mit dem Tode bestraft hätten als einen Usurpator der Souveränität —, sondern auch einem großen, wenn nicht größten Teil des Volkes selber. Eine Reihe antiker Beispiele, wobei den Quellen skrupellos Glauben geschenkt wird, beleuchtet das. Bald erhält die Masse überhaupt kein Stimmrecht, bald sind Klasseneinteilungen vorhanden, die das niedere Volk mindestens tatsächlich entrechten, und an Roms Untergang trägt die Schuld zum guten Teil das zu allgemein gewordene Stimmrecht, also das Umsichgreifen der eigentlichen Demokratie. Bei solcher Einschränkung gewinnt der Hymnus auf die Einsichtsfähigkeit des Volkes ein anderes Gesicht, als wenn er wirklich der ganzen Masse einer Nation gälte. „Bewunderungswürdig" nennt Montesquieu das

Volk in seiner Fähigkeit, gut zu wählen. Mit praktischem Verstand, auf Erfahrung gestützt und mit gutem Herzen treffe es vernünftige Wahlen für den Richterstand, die Regierung, die Heeresleitung. Den Beweis dafür müssen gerade diejenigen antiken Staaten liefern, in denen der kleine Teil der Gebildeten und Begüterten „das Volk" darstellte. Und selbst da noch reckt sich vor Montesquieus Auge das düstere Bild der Masse in ihrer Sinnlosigkeit auf. Sie „stürzt bisweilen alles mit hunderttausend Armen, schleicht bisweilen insektenhaft mit hunderttausend Füßen". So spricht er auch der Gruppe, die er „Volk" nennt, alles Recht des Handelns ab. Ein durchaus nicht allen erteiltes Stimmrecht macht die ganze Souveränität des Volkes aus. Alles Handeln bleibt den erwählten Beamten und Körperschaften vorbehalten. Die freilich den Wählern Rechenschaft schuldig sind — aber auch diese nicht in ausnahmslos allen Fällen und nicht sofort. Und schließlich erfährt auch jenes eigentliche und einzige Volksrecht des Erwählens und Erwähltwerdens die stärksten Einschränkungen. Am demokratischsten, meint Montesquieu, sei die Erlosung. Aber dann solle sich ein ausgeloster Beamter so ernstlichen Prüfungen unterziehen, daß der Unwürdige oder Unfähige gewiß davor zurückschrecken werde. Widerum, wenn das Volk wirklich wähle, so sei geheime Stimmabgabe der sichere Verderb der Republik. « Il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, et contenu par la gravité de certains personnages ». Wie weit ab steht man hier von modernen republikanischen oder demokratischen Ansichten, denen Wahlbeeinflussung ein Verbrechen scheint! Hier tritt wohl der innere Grund, die Berechtigung dafür zutage, daß Montesquieu ursprünglich unter dem Begriff der Republik Demokratie und Aristokratie zusammenfaßte: er kennt eben eigentlich nur die Herrschaft Einiger, die Aristokratie, oder zum mindesten weiß er gar nichts anzufangen mit der Herrschaft aller, der Demokratie, die ihm in Unfähigkeit, Sinnlosigkeit und

Staatsruin ausmündet, genau so wie seine große Herzensfeindin, die Despotie.

Wenn er nun doch der „Natur der Aristokratie“ (3.) einen besonderen Abschnitt widmet, so ist die Abtrennung eine sehr lockere; er hat bereits im vorigen Kapitel die Aristokratie erwähnt, indem er ihr das geheime Stimmrecht zuwies, weil in wenigen adligen Familien die « brigue », das Bewerben um Ämter, zu Zettelungen führen würde, während sie im Volke, dem nur auf Leidenschaft gestellten, das Gefühl für den Staat wachhalte; er erklärt am Schluß des Abschnittes über die Aristokratie diejenige für die beste, die auf breitester Basis stehe, den größten Teil des Volkes umfasse, sich also am meisten der Demokratie nähere — ich muß es aber wieder und nicht zum letztenmal betonen: der Demokratie, wie er, Montesquieu, sie versteht. Im Grunde ist ihm die aristokratische Staatsform, die er in Italien studieren konnte, nur eine peinliche und gefährliche Verengung der Republik, und allein Ausweitung, Demokratisierung also, kann ihr günstigen Bestand sichern.

Was ihn besonders interessiert, ist das Amt des venezianischen Staatsinquisitors. Er vergleicht es der römischen Diktatur: « ce sont des magistratures terribles qui ramènent violamment l'état à la liberté. » Er fragt sich, warum der Diktator nur zeitweise, der Inquisitor ständig im Amt war, und warum jener mit geringerer Grausamkeit als dieser sein Ziel erreichen konnte. Die Antwort ruht auf gleicher Basis wie jene Unterscheidung zwischen Stimmrecht in Republik und Aristokratie: weil das Volk nach augenblicklichen Gefühlen handle, eine kleine Adelskaste aber Familienränke weit ausspinne. Das Interesse des Lesers aber wird über diese psychologisch scharfe Unterscheidung hinausgreifen und sich an die Selbstverständlichkeit heften, mit der Montesquieu den Diktator in die Republik einführt, mit der er einem Staat „gewaltsam die Freiheit wiedergeben“ läßt. Hier führt

ein erster Weg von Montesquieu zu Robespierre; hier tritt mit äußerster Deutlichkeit hervor, daß er eine demokratische Republik nicht kennt und also auch nicht als Ideal empfinden kann. Was er wirklich ins Auge faßt, ist nur eine gemäßigt aristokratische und eine im engeren Sinn (nach venezianischer Art also) aristokratische Staatsform. In jener herrschen die eigentlich „Besten", die Gebildeten und Wohlhabenden in größerer, in dieser die Adligen in kleinerer Anzahl. Wenn Montesquieu von der Gefahr spricht, die die plötzliche Machtübertragung an einen Bürger mit sich bringe, der Gefahr des Despotismus, indem solch ein neuer Souverän nicht die Bindung überkommener Gesetze und Sitten kenne, so ist auch hierin keine Trennung zwischen den beiden republikanischen Staatsformen zu verspüren, und das Gegenmittel, jedes Amt nur auf kurze Zeit zu übertragen, gilt wieder für beide Staatsarten und wird in beiden (durch Diktatur und Inquisition) gelegentlich um seine Wirkung gebracht.

So ist denn schon hier im Grunde die Herzensmeinung des Mannes erkennbar, und nur deshalb liegt sie unter Schleiern verborgen, weil er durchaus bloß „ein Amt und keine Meinung" haben, weil er als objektiver Denker die einzelnen Staatsformen sachlich herausstellen will. Es hat sich bisher ergeben, daß er die Herrschaft Aller ausschließt, die Herrschaft Einiger von der Gefahr bedroht sieht, einem traditionslosen und somit willkürlichen Einzelnen anheimzufallen. So muß er mit Notwendigkeit das Heil in einer Aristokratie sehen, die ständig in einer sozusagen gebundenen Spitze gipfelt. Eine solche Form nennt er schlechthin Monarchie — und er braucht sie nicht gemäßigte oder konstitutionelle Monarchie zu nennen, weil er für die ungebundene Alleinherrschaft ständig den Namen und das Schreckbild der Despotie zur Hand hat.

Nur aus dem eben gekennzeichneten Gedankengang heraus finde ich es verständlich, daß Montesquieu im nächsten Abschnitt (4.), wenn er von der Monarchie handelt,

mit großem Nachdruck erklärt, eine Monarchie ohne Adelsstand sei undenkbar, der Adel gehöre zum Wesen (zur «essence») der Monarchie selber. Das tut er bei Montesquieu, weil Montesquieus Monarchie eben eine Aristokratie mit dauernder monarchischer Spitze, sozusagen mit einem gemäßigten gesetzgebundenen Diktator oder Staatsinquisitor als Haupt darstellt. Der sachliche Ausdruck dieser Gefühlsauffassung bedeutet wieder eine Verschleierung. Die Natur der Monarchie, erklärt Montesquieu, erfordere: «les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendans». Er betont dies „untergeordnet und abhängig", da ja sein eigener Monarch, der König von Frankreich, tatsächlich die Macht mit niemandem teilt, tatsächlich «la source de tout pouvoir politique et civil» ist und nur durch die «canaux moyens par où coule la puissance» gehemmt und an überkommene Grundgesetze gebunden wird. Es versteht sich, daß solche mehr moralische Bindung nur von Menschen oder Körperschaften ausgehen kann, denen eine irgendwie ähnliche Glorie anhaftet wie dem Herrscher selbst: von adligen Herren also oder von Männern der Kirche. Hier zum erstenmal tritt Montesquieu als Verteidiger des Klerus auf; nicht um des Klerus selber willen, wie er ausdrücklich betont, sondern weil die Kirche dem Königtum ein heilsames Gegengewicht bieten kann: «car, comme le despotisme cause à la nature humaine des maux effroyables, le mal même qui le limite est un bien». Eine dritte Hemmung fand Montesquieu in den französischen Parlamenten, deren einem er selbst angehörte, in den Körperschaften des Beamtenadels also, die neben der gerichtlichen Tätigkeit die Pflicht und das Recht hatten, neue Gesetze anzuzeigen und alte „ständig aus dem Staube hervorzuziehen, der sie zu begraben droht". So macht er aus diesem «dépôt des lois» neben den «rangs intermédiaires» des Adels und der Geistlichkeit eine weitere Grundeigenschaft und Notwendigkeit der Monarchie. Dem unstudierten weltmännischen Adel, dem vom Fürsten

beeinflußten Ministerrat will er das «dépôt» nicht anvertrauen und übergibt es also einer besonderen Körperschaft. Daß er mit alledem den Absolutismus des Monarchen nur mildert und nicht eigentlich fortschafft, weiß er sehr wohl, und seine Herzensangst zittert in dem großen Vergleich: «comme la mer, qui semble vouloir couvrir toute la terre, est arrêtée par les herbes et les moindres graviers qui se trouvent sur le rivage; ainsi les monarques, dont le pouvoir paroît sans bornes, s'arrêtent par les plus petits obstacles, et soumettent leur fierté naturelle à la plainte et à la prière».

Es ist mehrfach behauptet worden, daß Montesquieu die ersten Bücher des «Esprit» zu einer Zeit verfaßt habe, wo ihm das englische verfassungsmäßige Königtum noch unbekannt gewesen sei, daß er, durch die englische Reise nicht nur bereichert, sondern geradezu belehrt, die späteren Bücher des «Esprit» in Widerspruch zu dem Anfang gesetzt habe. Man beachte nun, was er am gegenwärtigen Ort von England sagt. Einmal: das englische Parlament habe die Adelsrechte vernichtet, die «rangs intermédiaires» zwischen Volk und Krone also; wer aber das tue, der sei auf dem Wege, «un état populaire ou bien un état despotique» zu schaffen. Und nun erinnere man sich, wie wenig Montesquieus Republik dem wirklichen «état populaire», der Herrschaft aller, gleicht, und wie enge Beziehungen Montesquieu eben dieser Herrschaft aller zum Despotismus gesetzt hat, endlich, welch ein persönliches Unbehagen aus seinen Tagebuchnotizen über England, den «Notes sur l'Angleterre», sprach, die ich im ersten Band erwähnte. Dazu ziehe man die zweite Bemerkung über England in dem vorliegenden Kapitel, die zuerst rätselhaft erscheint: die Engländer hätten um ihrer Freiheit willen alle jene Zwischenmächte abgeschafft, die ihre Monarchie bildeten; «ils ont bien raison de conserver cette liberté; s'ils venoient à la perdre, ils seroient un des peuples les plus esclaves de la terre». Das Rätsel oder

die Banalität dieses Ausspruches fällt, sobald man eine Umgrenzung des Begriffes Freiheit vornimmt: es handelt sich hier offenbar um die Freiheit des Individuums im Staatskörper und dem Staatskörper gegenüber, und nicht um das Ganze einer freien Staatsverfassung, an die Montesquieu in einer Demokratie eben gerade so wenig glaubt wie in einer Despotie. So ist denn schon hier zu ersehen, daß ihn alle mißverstanden haben, die aus dem elften Buch des « Esprit » den eigentlichen Kern seines Werkes machten, die sozusagen den dort bedingt angestimmten Hymnus ins Unbedingte erhoben. Montesquieu sieht in den Einrichtungen, die Law in Frankreich anstrebte und für einen Augenblick verwirklichte, etwas ähnliches wie in jenen englischen: eine Vernichtung der « rangs intermédiaires », und nennt den merkwürdigen Schotten, den er in den „Lettres Persanes" verhöhnte, daraufhin geradezu « un des plus grands promoteurs du despotisme ». Die französische Monarchie mag durch schwache, vielleicht allzu schwache Dämme gegen die Gefahr des Despotismus geschützt zu sein; demokratisch parlamentarische Einrichtungen aber würden einen sehr zweifelhaften Schutz ergeben.

Dieser Grundgedanke Montesquieus wird nur dadurch verschleiert, daß die Gefahr der Demokratie ihm völlig ferne, die Gefahr der Despotie aber furchtbar nahe steht, und daß er deshalb den Zwang der Gelassenheit durchbricht, sobald er nun in einem Schlußkapitel (5) « des lois relatives à la nature de l'état despotique » handelt. Sofort hat man den Montesquieu der bittersten und höhnischsten „Persischen Briefe" leibhaftig vor sich, kein leisester Rest von wissenschaftlichem Ernst, von ruhiger Sachlichkeit ist mehr zu spüren. « Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien, est naturellement paresseux, ignorant, voluptueux ». Solch ein orientalischer Unhold wird sich das Regierungsgeschäft auf die bequemste und durchgreifendste Weise von den schlaffen Schultern wälzen: er wird die

gesamte Gewalt einem allmächtigen Günstling und Minister übertragen. In der Einsetzung des Wesirs sieht Montesquieu das Grundgesetz der Despotie; wie er in den «Lettres Persanes» schon gelegentlich bitterer über die Willkür despotischer Minister als despotischer Herrscher klagte, so erneuert er hier diesen Jammerruf mit einer durch die isolierte Stellung am Schluß des Buches verstärkten Wucht. — —

Den Herzenston, den er somit offen angeschlagen hat, kann er durch das ganze nächste Buch (III.) beibehalten. Dieser dritte Teil: «Des principes des trois gouvernemens» will neben die eben behandelte „Natur" der Staatsformen ihre „Prinzipien" stellen. Es kommt Montesquieu gewissermaßen zugute, daß er vorerst einmal den Begriff der «principes» erklären muß. Die Form des «Esprit des Lois» gilt bisweilen als der eines Gesetzbuches nachgebildet in kurzen Paragraphen und langen Erläuterungen. Das ist richtig und unrichtig. Tatsächlich schwebt Montesquieu die eisige Objektivität des Gesetzbuches vor. Und um so krampfhafter strebt er ihr zu, je heißer er den Herzschlag seiner Persönlichkeit hämmern hört. Wo er die Paragraphenform am strengsten handhabt, da ist er dem lyrischen Ausbruch immer am nächsten. So definiert er jetzt in zwei knappen und kühlen Abschnitten den Begriff und Unterschied dessen, was er Natur und Prinzip der Regierungsform («du gouvernement») nennt: jene ist ihr Wesen, dieses ihr Handlungsantrieb, «l'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir». Er faßt im zweiten Kapitel aufs kürzeste die Natur der drei Staatsformen wiederholend zusammen, um nun nacheinander die ihnen innewohnenden Triebfedern, die ihnen angehörigen „menschlichen Leidenschaften" zu entwickeln.

Und wenn er jetzt (3) bei dem „Prinzip der Demokratie" beginnt, so muß aufs Neue eindringlichst betont werden, daß er bei allem seine Demokratie vor Augen hat,

die antike Republik also, in der die verhältnismäßig kleine Schar der Besten herrschte und sich, wenn es not tat, dem eisernen Führer unterordnete. Einem solchen Staatswesen, das zu Montesquieus Zeit kaum noch bestand, das zum fern herklingenden, strahlenden Märchen geworden war, durfte der seiner Wirklichkeit und Gegenwart so zweifelnd gegenüberstehende Mann vollen Enthusiasmus, religiöse Liebe schenken. Dennoch fühlte er wohl auch hier die Pflicht, das Ideal: Ideal zu nennen, es in seiner Unerreichbarkeit herauszustellen. Er tat es, indem er nun die doppelte Einschränkung der alten Republik, ich meine: die Herrschaft nur eines Volksteiles und die gelegentliche Diktatur, beiseite schob und schlechtweg von der Republik als der Herrschaft aller redete. Damit war er, trotzdem er seine Beispiele aus den Glanzzeiten jener antiken Republiken heranzog, über die Wirklichkeit hinaus ins völlige Märchen aufgestiegen, damit war er bei dem idealen Staatsgebilde der Troglodyten angelangt. Hier herrschen wirklich alle, haben also keinen andern Herren über sich als das eigene Gewissen, und so kann ein solcher Staat nur leben, wenn in jedem einzelnen Bürger die bedingungslose Hingabe an das Staatswohl dem persönlichen Vorteil vorangeht. Diese Hingabe an den Staat nennt Montesquieu „Tugend“, und «vertu» stellt er als die Triebfeder der idealen Republik, und nur der Republik hin. Mit großer Leidenschaftlichkeit hat er wieder und wieder, im Text des «Esprit» selber, in Anmerkungen, Vorrede und «Défense», für diesen Tugendbegriff gegen die verschiedensten Gegner gekämpft, ohne sie zum Schweigen zu bringen. Er erklärte mit ständigem Nachdruck, seine «vertu» habe nichts mit der Religion, nichts mit der Sittlichkeit des Individuums zu schaffen; sie sei allein politischer Natur, sei eben Hingabe an das Staatswohl. Das ist ihm nicht geglaubt worden, und die Ungläubigen waren vielleicht nicht ganz im Unrecht. Montesquieu hat in seinem ganzen Werk keinen schwierigeren,

keinen volleren und widerspruchsvolleren Begriff geschaffen als den der «vertu». Wenn er von Freiheit spricht, umgrenzt er jedesmal sorglich ein bestimmtes Gebiet der Freiheit. Wenn er von Tugend redet, kommt er trotz aller Erklärungen zu keiner festen gedanklichen Umgrenzung; sein ganzes Gefühl, seine ganze Persönlichkeit, sein Widerspruch und seine Sehnsucht — alles klingt in dieser «vertu» mit. Einmal ist ihm «vertu» wirklich nur die reine und tüchtige Bürgertugend des ehrlichen Mannes; dann läßt sie den Geboten der Religion und denen der individuellen Sittlichkeit allen Platz. Ein andermal aber, und häufig genug, ist ihm diese «vertu» auch die grenzenlose Hingabe an das als Ideal, als Religion empfundene Staatliche, und dann muß sie notwendig bald mit den Geboten des Christentums, bald mit denen der Menschlichkeit in Konflikt geraten, muß ins Stoische oder ins Machiavellistische führen. Die Gebote des Christentums werden Montesquieu wenig Unbehagen schaffen; seine Antworten auf die Kritik der Sorbonne-Theologen (Archiv) strotzen von kaum verhehlter Verachtung und fast offenem Hohn; das quälende Dilemma aber, ob die «vertu» dem Staat oder der Menschheit schlechthin zu dienen, ob sie die Reinheit des Individuums immer zu bewahren oder gegebenenfalls auch diese zu opfern habe, wird im Verlauf des Werkes oft und oft zutage treten. Wo Montesquieu den Begriff der «vertu» zuerst einführt, hat solcher Zwiespalt noch keinen Raum: hier ist sie noch edle Selbstverläugnung des Einzelnen. Nur sie kann die Republik erhalten; schwindet sie, so verfällt auch die Republik. So ist Athen, so Karthago, so Rom gesunken — da half kein Tyrannenmord, denn der vom Tyrannen befreite Staat hatte in sich nicht mehr die Kraft zur Freiheit; so sind alle Anstrengungen Englands, zur reinen Demokratie zu gelangen, im letzten Grunde umsonst gewesen, denn jene Reinheit und Hingabe, die «vertu» eben, fehlte der Gesamtheit der Bürger.

Das Wesen des «Esprit» erforderte es, daß der kühle „Forscher“ Montesquieu kein offenkundiges Märchen schrieb, daß er seine «vertu» deshalb nicht bei den Troglodyten, sondern im alten Athen, im alten Rom zu Hause sein ließ. Man fühlt aber, wie viele Ähnlichkeit diese antiken Staaten mit dem Land der Troglodyten tragen. In die Wirklichkeit hinüber führt Montesquieu nur einen Hauch der «vertu», nur eine Sehnsucht nach ihr. Die Aristokratie als die engere Form der Republik (4) braucht nicht sehr viel „Tugend“. Die Masse des Volkes wird ja regiert, durch Zwang also in Ordnung gehalten. Nur der regierende Adel muß sich selbst beherrschen, muß Hingabe an das Staatswohl besitzen. Hier unterscheidet Montesquieu etwas spitzig zwischen einer «grande vertu», die den Adel dem Volk gewissermaßen sich gleichsetzen lasse, woraus große Republiken hervorzugehen vermochten — gewiß, denn auf solche Weise ging es ja in der Glanzzeit der antiken „Demokratien“ zu! — und einer «vertu moindre qui rend les nobles au moins égaux à eux-mêmes», die also zerstörende Eifersucht und Eigennützigkeit innerhalb der Adelskaste ausschließt; diese geringere Tugend lasse die aristokratische Staatsform wenigstens bestehen.

Die monarchische Staatsform braucht auch diesen Rest der Tugend nicht. Ja, sie kann geradezu die Tugend überhaupt nicht gebrauchen und muß sich einer anderen Triebfeder bedienen. Hierauf stützt sich, wer in Montesquieu einen Republikaner, einen Feind der Monarchie sieht. Ich halte das für falsch. Montesquieus Ideal ist, wie jedes Ideal, über den Wolken: bei den Troglodyten. Sein praktisches Bestreben geht dahin, in jede, auch die dunkelste Staatsform einen Funken dieses Ideals hineinzuwerfen. Seine persönliche Lebensstimmung verträgt sich am besten mit dem aristokratisch-monarchischen Staatsgebilde, wie es in Frankreich einmal sich zu verkörpern auf dem Wege, wenn nicht schon verkörpert war. Die letzten historischen Abschnitte des «Esprit des Lois» wer-

den davon handeln. Sie werden aber auch indirekt zeigen, wie weit die gegenwärtige französische Monarchie, der Staat Ludwigs XIV., von jenen Zuständen entfernt ist. Es ist eine so bedrohliche Entfernung, daß Frankreich fast in den Despotismus hinübergleitet. Und von dem gegenwärtigen Frankreich eben spricht Montesquieu, wo er vom Prinzip der Monarchie handelt (5—7). Er tut es mit so vieler Vorsicht, daß man seine Absicht unbedingt merken muß. Er schleicht sich gewissermaßen durch zwei Abschnitte hindurch an, ehe er im dritten mit der harten Wahrheit hervortritt. „Daß die Tugend durchaus nicht die Triebfeder des monarchischen Staates ist“ und „Wie man die Tugend im monarchischen Staat ersetzt“, wird erläutert, ehe « Du principe de la monarchie » die Rede ist. Und wenn er von der Verrottung französischer Zustände, von Höflingen und höfischen Lastern redet, wenn er ganz in den Ton Molières, La Bruyères und der „Persischen Briefe“ verfällt, bricht er jäh ab: « je me hâte et je marche à grands pas, afin qu'on ne croie pas que je fasse une satire du gouvernement monarchique ». Und wenn er die Rechtlichkeit in der Monarchie anzweifelt, so verklausuliert er sich ängstlich und setzt hinzu: « je supplie qu'on ne s'offense pas de ce que j'ai dit: je parle après toutes les histoires ». All diese Behutsamkeiten, diese Unterdrückung anklagender Ausbrüche betonen nur die Bitterkeit, die in Montesquieu vorhanden ist. Sie läßt ihn den Satz aufstellen: Wo Zwang herrscht, ist Tugend unnötig, wo die Regierenden verdorben, wird es auch das Volk sein, und also wird es keine Tugend kennen. Das Ersatzgefühl hierfür ist die Ehre. Montesquieu hat die « rangs intermédiaires » als das Wesentliche der Monarchie hingestellt. Sie schaffen mit Notwendigkeit besondere Kastengefühle, besonderen Ehrgeiz. Diesen Sonderstolz der Stände und Einzelnen, « le préjugé de chaque personne et de chaque condition », und den daraus entspringenden egoistischen Drang zu Glanz und Auszeichnung, zur Über-

bietung des anderen nennt Montesquieu Ehre. Mit dem Zusatz, daß es «philosophiquement parlant» eine falsche Ehre sei. Aber echt oder unecht, halte sie doch das Staatsgetriebe im Umlauf, mache sie die Kraft des Einzelnen, so egoistisch auch der Grund des Einsatzes sei, dennoch dem Staatswohl dienstbar — denn daß alle Kräfte dem Staate zuflössen, dafür sorge eben die Gewalt des Lenkers, des Monarchen. Und schließlich könne somit die Ehre fast so gute Wirkungen erzielen wie die Tugend selber.

Das in düsteren Farben begonnene Bild der Monarchie bekommt somit am Ende eine etwas hellere Tönung, ja durch den Kontrast mit dem nun anschließenden Bilde der Despotie einen freundlichen Ausdruck. In der Despotie kann auch Ehre nicht Triebfeder sein, denn Ehre setzt Ungleichheit zwischen den Menschen voraus, und in der Despotie findet sich alles in der Gleichheit der Sklaverei zusammen, Ehre hat ihre eigenen Gesetze und Launen, und in der Despotie herrscht nur die Laune des Despoten (8). Sie kann aber nur solange herrschen, als die Masse der Untertanen in demütiger Furcht verharrt, und so ist Furcht die eigentliche und einzige Triebfeder dieses Staatswesens (9). Besonders die dem Thron Nahestehenden, die Mächtigen und Reichen muß der Despot in ständiger Furcht erhalten und so mit äußerster Grausamkeit behandeln; das Volk selber kann gesetzlicher und milder angefaßt werden. So habe Domitian gegen die Großen gewütet, während sich das Volk unter ihm ein wenig erholen konnte. Man kann hierin einen Ausdruck des Montesquieu geläufigen Gedankens sehen von dem guten Einvernehmen, der seelischen Verwandtschaft zwischen Despoten und «populace»; vielleicht spricht aber auch sein Bemühen um Objektivität und Versöhnlichkeit daraus. Und dies ist umso wahrscheinlicher, als er gleich darauf (10) auch für die Despotie eine Möglichkeit findet, jenen Funken seines Ideals in den Staat zu werfen. Er handelt von dem „Unterschied des Gehorsams in den ge-

mäßigten und den despotischen Staatswesen“. Erst hebt er die völlige Versklavung, sozusagen die Entmenschlichung der Untertanen im willkürlich regierten Staat hervor. Was der Herrscher hier will, und wäre es der Augenblickswille eines Betrunkenen, ist Gesetz, es gibt kein Mittel dagegen: «le partage des hommes comme des bêtes y est l'instinct, l'obéissance, le châtiment.» Dann aber findet Montesquieu doch auch im despotischen Staat ein Gegengewicht für die Laune des Fürsten; er behandelt dies Gegengewicht spöttisch genug, aber schließlich nicht spöttischer als die Ehre, deren Regeln sich der Herrscher einer Monarchie fügen muß. Der absolute Herrscher — Montesquieu hat durchaus den Orient im Auge, er zitiert mit Vorliebe Chardin und bewegt sich ganz im Fahrwasser der «Lettres Persanes», die ja im Kern diese Prinzipienlehre schon enthielten — der morgenländische Despot ist durch die Gebote der Religion in Schranken gehalten: «on abandonnera son père, on le tuera même si le prince l'ordonne; mais on ne boira pas du vin, s'il le veut et s'il l'ordonne».

Am Schluß dieses Kapitels kann man freilich noch einen anderen Grund neben dem angegebenen für die Milderung des Despotiegemäldes finden. Unter dem praktischen Gesichtspunkt des Helfenwollens handelt Montesquieu weder von der Republik noch von der Despotie jemals um ihrer selbst willen; sondern immer hat er sein Vaterland, das monarchische Frankreich im Sinn. Und fast ist es, als habe er der Despotie einige freundlichere Linien gegönnt, um sie der französischen Monarchie annähern und diese heimlich ankratzen zu können. Um die Kralle genauer zu erkennen, muß man freilich einen Text zu Hilfe nehmen, der im Archiv erhalten ist. In der Buchausgabe des «Esprit» schließt Montesquieu sein Kapitel mit dem Bemerken, so verschieden die Art des Gehorsams in Monarchie und Despotie sei, so liege doch in beiden die gleiche Machtfülle beim Herrscher, der alles zur Ent-

scheidung bringe. «Toute la différence est que, dans la monarchie, le prince a des lumières, et que les ministres y sont infiniment plus habiles et plus rompus aux affaires que dans l'état despotique». Ursprünglich sollte diese Stelle aber so lauten: «Il est vrai que les ministres, dans la monarchie, doivent avoir plus d'habileté. Aussi en ont-ils davantage. Ils y ont plus d'affaires; ils y sont donc plus rompus. Il est vrai que, pour s'en débarrasser ils veulent souvent renverser les lois. Ce gouvernement, en formant de pareils génies, est cet oiseau qui fournit la plume qui le tue» (Archiv S. 31). Das zeigt, wie Montesquieu unter jenem Schreckbild des Wesirs, des allmächtigen Günstlings und Ministers, sehr wohl auch einen französischen Minister verstand, und erst recht einen solchen, denn dieser war eben «plus rompu aux affaires». Er hat hier, wie noch oft, eine Einzelheit gemildert und (freilich wohl mehr für die Nach- als die Mitwelt) verhüllt, um das Werk als Ganzes vor der Zensur zu sichern und so zur Wirkung zu bringen.

Eine letzte Milderung des schroffen dritten Buches, das doch schließlich im Kern den schwersten Angriff gegen den Staat Ludwigs XIV. enthielt, zugleich auch ein Zurechtrücken der wenn nicht entglittenen, so doch verschobenen Forschermaske bedeuten die wenigen isolierten Schlußzeilen: das elfte Kapitel betont, daß die ganze Prinzipienlehre abstrakt und dogmatisch gemeint sei, und daß es nicht in jedem einzelnen wirklich bestehenden Staat so aussehe, wie es in ihm aussehen müßte — wenn er dem Ideal seiner selbst entspräche.

2. Erziehung unter staatlichem Gesichtspunkt.

Mit Natur und Prinzip der Staatsformen hat Montesquieu das Gehäuse seiner Welt aufgerichtet. Er geht nun daran, es zu bevölkern, aber ausdrücklich noch nicht mit Menschen oder Individuen an sich, sondern mit Staats-

bürgern. Er stellt sich die Aufgabe, den paßlichsten Bürger für jeden Staat zu suchen, zu formen. Sein viertes Buch trägt den scharf umgrenzenden Titel: «Les lois de l'éducation doivent être relatives aux principes du gouvernement». Es kann sich hier also nur um die staatsbürgerliche Erziehung handeln, um die Harmonisierung des Einzelnen mit jenen Staatsprinzipien der Tugend, Ehre und Furcht. Erziehungsfragen im rein menschlichen Sinn haben Montesquieu nie lebhaft ergriffen, und so sind sie auch nirgends in den «Esprit» gedrungen; in dessen viertes Buch aber hätten sie auf keinen Fall hineingehört.

Nachdem Montesquieu, wieder in einer paragraphenartigen Einleitung (1), die kalte Enge seiner Absicht klargelegt hat, geht er diesmal sofort auf das ihm Wesentliche ein, auf die Erziehung in monarchischen Staaten (2). Man hat bisher, wenn ich so sagen darf, den kalten und den heißen Montesquieu wechselweise am Werk gesehen; der gegenwärtige Abschnitt enthält das merkwürdigste Ineinander der beiden Ausdrucksarten. Man glaubt über Welt und Hof den Misanthrope sprechen zu hören oder La Bruyère oder Saint-Simon. Dennoch wird kein Gefühl frei. Sondern Montesquieu begründet so haarscharf, warum dies alles so sein muß, nicht anders sein kann und nicht anders sein darf, daß seine Theorie des Höflings zugleich die Verteidigung und das Postulat des Höflings ist, daß seine Anmerkung: «on dit ici ce qui est, et non pas ce qui doit être» eine Abwehr nach zwei Seiten bedeutet: Abwehr gegen solche, die Montesquieu einer Verächtlichmachung der monarchischen, wie gegen solche, die ihn der Mißachtung sittlicher Einrichtungen anklagen werden.

So ganz und gar ist Montesquieu auf den Staat Ludwigs XIV. eingestellt, daß er auch diesen nicht ganz, sondern nur in seiner Lichtquelle betrachtet; was er darstellt, ist eigentlich nur Versailles, kaum noch Paris, gewiß nicht ganz Frankreich. Er sieht kein Bürgertum, keine Beamtenschaft, keine Geistlichkeit: nur und einzig den

Hofadel, nicht einmal den Beamtenadel, dem er selber mit so vielem Stolz angehörte. Ganz unberechtigt ist seine Einschränkung gewiß nicht, denn der Hof Ludwigs XIV. gab den Ton und die Farbe für das ganze damalige Frankreich an; aber immerhin enthält so dieses Kapitel eine Stilisierung und keine volle Wahrheit. Am Hof herrscht jenes «préjugé», jener Drang nach Auszeichnung, das adlige Ehrgefühl. Ihm hat sich alles unterzuordnen. Aus Ehrsucht, aus egoistischem Grund also, ist man um den Staat, um den Nebenmenschen bemüht. Man liebt das Außerordentliche, nicht das Gute; man ist aufrichtig nicht um der Wahrheit willen, sondern aus Stolz — wird es also mit der Aufrichtigkeit nicht genau nehmen und plumpen Wahrheiten aus dem Wege gehen. Man braucht weder Schmeichelei noch List zu verschmähen, wenn es sich um hohe Ziele handelt, man wird höflich sein, um seinen höfischen Schliff glänzen zu lassen, man wird in gleicher Absicht auch künstlerischen Geschmack offenbaren, man wird in Liebesdingen die Galanterie pflegen. Alle diese feinen Dinge wird die Erziehung im monarchischen Staat begünstigen müssen, und wird es um so eher tun, als sie vor allem in der „Welt" vor sich geht, im Salon, am Hofe — alle aber um ihrer Feinheit, keine um des Guten an sich willen. Dabei wird sie auch mancherlei ernsthaft Gutes pflegen, weil «cet honneur bizarre» auch ernsthaft gute Dinge erfordert. So darf ein Edelmann zwar um Lebensstellung und Vermögen besorgt sein, aber nie um sein Leben selber. Das muß er mit Anmut wegwerfen können, und gerade den militärischen Mut wird die Erziehung zu begünstigen haben; denn das Kriegswesen ist das eigentliche Feld des Adels, hier vor allem kann er sich auszeichnen. Auch wird die Ehre jede offenkundige Niedrigkeit und Schmach immer verbieten. Sodann auch eine gewisse Freiheit geben, denn wer sich in seiner Ehre verletzt fühlt, muß sich zurückziehen können: Ehrgebot geht über Fürstengebot. So

erfährt wieder ein düster begonnenes Gemälde einige Aufhellung, die sich durch den nun folgenden Kontrast mit den Zuständen der Despotie verstärkt.

Das Kapitel «De l'éducation dans le gouvernement despotique» (3) ist eine einzige Verneinung. Erziehung formt Menschen, der Mensch aber, der sich seiner Würde bewußt ist, bildet eine Gefahr für den despotischen Staat. Hier also kann es der Erziehung nur darauf ankommen, den Bürger in Unwissenheit, in Dumpfheit zu erhalten, in Furcht und bedingungslosem Gehorsam.

So groß nun der Gegensatz zwischen den Erziehungsprinzipien in Monarchie und Despotie sein mag, so verschwimmt er doch beinahe, wenn diesen beiden Arten die Erziehung in Montesquieus antiken Märchenrepubliken gegenübertritt. Dann sind jene beiden eben die falschen, die auf Falsches gerichteten Erziehungen, und diese, die republikanische, ist die einzig echte, denn sie soll ja zur Tugend selber führen. Eine schöne eingeschobene Bemerkung (4) hebt einen großen Vorteil der antiken Erziehung vor der modernen ins Licht. Montesquieu sagte schon, wo er von der Ehre sprach: sie bestehe auf ihren Geboten am unbeugsamsten dann, wenn diese Forderungen mit denen einer andern Macht feindlich zusammenstießen. Nun nennt er als den Mangel aller modernen Erziehung, daß der Einzelne durchaus nicht einheitlichen, durchaus nicht immer den gleichen Gesetzen zu folgen habe: Väter, Lehrer und Welt gäben ein jedes ganz verschiedene Vorschriften. Diese Zerrissenheit habe der antiken Erziehung gefehlt: «elle n'étoit jamais démentie». Es gab dort keinen Zwiespalt zwischen Religion und Welt, zwischen Privatem und Staatlichem. Vielmehr ganz einheitlich richtete sich eben republikanische Erziehung (5) auf die Herausarbeitung der Bürgertugend, auf die Überwindung des Ichgefühls um des Staatsgefühles willen, auf Vaterlandsliebe. Sie war nicht allzu schwer zu gewinnen, denn was man besitzt, liebt man, der Despot haßt nicht

die Despotie, der Monarch nicht seine Monarchie — und der Bürger einer Republik ist ja doch Mitbesitzer, Mitregent des Staates: er lernt also nur sein Ich unterdrücken um des erweiterten Ichs willen. Von hier aus geht gewiß ein gefährlichster Weg zu der fürchterlichen Freiheit des Rousseauschen Staatswesens.

Damit hat Montesquieu in den eigentlichen Linien das Thema seines Buches durchgeführt. Nun erprobt und belebt er an bunten und außerordentlichen Beispielen die gewonnenen Sätze, indem er zum erstenmal (wie nachher noch so oft im Verlauf des Werkes) dem Montaigneschen Zug seines Wesens die Zügel freigibt. Ich wies im Anfang meiner Monographie auf das Schmerzhafte dieses Vergnügens hin. Montesquieu prüft so lange sein Ergebnis am außerordentlichen Faktum nach, bis er auf Widerspruch stößt und modeln muß. Dieses erstemal fügen sich die außerordentlichen Fälle (6) sehr leicht dem Hauptsatz ein, daß die republikanische Erziehung dahin ziele, den Einzelnen der «vertu» zu gewinnen; was aber sichtbar wird, sind die vielen widerspruchsvollen Möglichkeiten dieser «vertu» selber. Das Kapitel handelt der Überschrift nach „Von einigen Einrichtungen der Griechen", und hebt im besonderen die Anordnungen des Lykurg heraus, die unter Vernichtung aller individuellen Sittlichkeit die Hingabe an den Staat erzwangen. Hier ist also die Bürgertugend ein Ding, das sich auf Kosten aller Menschlichkeit behauptet. Daran schließt Montesquieu als moderne Beispiele einige Worte über Pennsylvanien und den Jesuitenstaat in Paraguay, indem er das friedliche Wesen des einen Landes und die Kulturschöpfungen in dem anderen rühmt. Womit denn die «vertu» ein vollkommen anderes Gesicht erhält.

Welcher Art aber auch die mannigfaltigen Ziele sein mögen, denen die Hingabe, die «vertu» eben, zu dienen hat: darüber ist sich Montesquieu nicht im Unklaren, daß solche Gesinnung durch ein Getriebe erzieherischer Vor-

schriften nur im kleinen und kleinsten Staatswesen hervorgebracht werden kann, wo man ein ganzes Volk wie eine Familie zu erziehen vermag, wo alle Bürger sich gegenseitig beaufsichtigen. Man könnte diese einschränkende Bemerkung (7) als eine Rückkehr aus dem antiken Märchen in die Wirklichkeit auffassen, hätte Montesquieu nicht allzu oft seine eigene Sehnsucht nach kleinen Staatskörpern ausgesprochen. Und gerade weil ihn diese Sehnsucht immer beherrschen wird, ist es doch wohl mehr als eine bloße Spielerei, als ein zugleich gelehrter und novellistischer Schnörkel, wenn er schließlich das ausführliche letzte Kapitel des Buches (8) der „Erklärung eines antiken Paradoxons in Angelegenheit der Sitten" widmet. Er verbreitet sich hier über die hervorragende Stellung, die antike Philosophen und Gesetzgeber der Musik im Erziehungsplan einräumten. Auch sie, meint er, hatte die Aufgabe, den guten Staatsbürger heranzuziehen. Da nämlich der freie Mann im antiken Staat eigentlich nur kriegerische Übung und Betätigung kennen durfte — denn Ackerbau, Handwerk, Handel waren des Bürgers unwürdig —, so geriet er in Gefahr, allzu rauh zu werden; und hier setzte eben die Beschäftigung mit der Musik mildernd ein. So daß sie also — und dies ist ganz im Sinne Montesquieus und fügt die Abschweifung fest zum Ganzen — nicht um ihrer selbst, sondern um des Staates willen gepflegt wurde, nicht um den Menschen, sondern um den Staatsbürger der Vollendung näher zu bringen ....

Es bedeutet keinen neuen Gedanken, nur eine Erweiterung des vorhin ausgesprochenen, wenn nun Montesquieu sein nächstes Buch (V.) dem Satze widmet, daß „die Gesetze des Legislators dem Prinzip der Staatsform entsprechen müssen." Ja, eigentlich ist die Trennung zwischen Buch IV und V überhaupt eine anfechtbare; denn indem Montesquieu dort schon durchweg von der Erziehung des Staatsbürgers, nirgends von der des Individuums sprach, hatte er auch dort schon die Maßregeln

des eigentlichen Legislators und nicht der Eltern oder Lehrer im Auge, und tatsächlich stammen ja seine Beispiele aus Gesetzgebungen und Staatsentwürfen, und nicht aus eigentlich pädagogischem Gebiet. Er wendet sich in dem neuen Buch nur noch entschiedener und unverhüllter als vorher vom Privaten zum Öffentlichen, von der Sitte zum Gesetz.

Der Gesetzgeber ist der eigentliche, der umfassendste und höchste Erzieher der Gesellschaft. So wird er in allem und jedem die Triebfedern des Staatswesens zu berücksichtigen haben, sie werden durch seine Gesetze erstarken und von ihnen zehren, so wie die Gesetzgebung selber sich aus dem Wesen der Triebfedern heraus entwickeln wird. Solche Wechselwirkung, solcher engste Bezug ist „die Idee dieses Buches“ (1). Und nun erklärt Montesquieu noch einmal — es ist sein Ideal, und so wird er nicht müde, davon zu sprechen, es wird mit Bestimmtheit vielfältige Angriffe auf sich ziehen, und so darf er nicht müde werden, es immer wieder klarzustellen —: «Ce que c'est que la vertu dans l'état politique» (2). Diesmal trifft er mit dem einfachsten Ausdruck die volle Wahrheit, indem er die verzweifelte Fülle des Gedankengehaltes beiseite schiebt und rein gefühlsmäßig definiert, «vertu» im politischen Sinne sei Liebe zum Vaterland, aufopferungsvolle Liebe: «c'est un sentiment, et non une suite de connoissances; le dernier homme de l'état peut avoir ce sentiment, comme le premier.» Aber sogleich umfängt ihn sein Märchen vom vollkommenen antiken Staat. Vaterlandsliebe, erklärt er, führe zur Sittenreinheit, Sittenreinheit zur Vaterlandsliebe. Noch begründet er den allzuleicht anfechtbaren Satz — man lese doch nur, was er selbst wenige Seiten zuvor vom Staate Lykurgs berichtet! — sehr menschlich mit menschlicher Schwäche. Dem Staat werde sich am ehesten hingeben, wer dem eigenen Ich die geringsten Freuden gönnen könne, Leidenschaft für den Staat werde der am heißesten empfinden, der von allen persönlichen

Leidenschaften abgeschnitten sei: die größten Eiferer für ihren Orden seien immer solche Mönche, die unter dem Zwang der eisernsten Ordensregel litten. Doch nach dieser kurzen Rückkehr zum festen Boden hebt er sich ganz in die Wolken seines Ideals. Und weil er es hier nicht Ideal genannt hat, sondern Wirklichkeit, weil niemand hinter der Maske des kühlen Forschers den Schwärmer und Dichter vermutete, deshalb hat seine Aussaat so blutige Früchte getragen.

Wieder kommt die Sinnfälligkeit seines Märchens dadurch zustande, daß Montesquieu alle Enge, allen Aristokratismus der alten Republik beiseite schiebt, daß er sie als eine wirkliche Demokratie hinstellt. Er definiert im entscheidenden dritten Kapitel: Liebe zur Demokratie sei Liebe zur Gleichheit. Zur Gleichheit der Hingabe an den Staat, der Dienstverpflichtung ihm gegenüber. Gewiß, nicht alle könnten den gleichen Dienst leisten, aber in der Verpflichtung zur möglichsten Dienstleistung eben seien alle Bürger gleich. Ist nun hier ein Ansatz gemacht, das gefährliche Prinzip der Gleichheit mit einiger Vernunft zu erfüllen, so tut doch Montesquieu sofort sein Mögliches zur Verwischung eben dieses Ansatzes. Liebe zur Demokratie, sagt er nämlich, sei zugleich auch Liebe zur mäßigen Lebensführung, zur «frugalité», denn nur auf «frugalité» könne Gleichheit sich stützen, während Reichtum ihr verderblich werden müsse. Deshalb habe alles gesetzgeberische Bestreben in der Republik dahin zu zielen, eine möglichst gleichförmige Bürgerschicht zu schaffen und den überragenden Privatbesitz einzudämmen. Jede Art von Überfluß dürfe nur dem Staate zugute kommen, nur die Öffentlichkeit zieren. Womit denn sozusagen eine Verkörperlichung der Gleichheit gegeben und der Weg zur Versklavung geöffnet ist. Montesquieu fühlt, daß solche «égalité» und «frugalité» gegen die Natur gehen, und fragt sich, wie man die Liebe zu diesen Widernatürlichkeiten einpflanzen könne (4.). Nur durch langes Beispiel,

nur durch lange Fernhaltung aller gegenteiligen Lebensführung, die Neid erregen könnte, ist seine erste Antwort. Aber einmal muß doch der Anfang gemacht, muß doch das Beispiel gesetzt werden. Und hier ist es nun, ich möchte sagen: das dichterische Recht und die historische Schuld der ausführlichen drei nächsten Abschnitte, daß sie das Ideal auf festem Boden ansiedeln, es im antiken Staate zur Verwirklichung gelangen lassen. Für Montesquieu blieb das alles trotzdem Ideal, er schreitet dann zu den wirklicheren Staatsformen vor; aber der Augenblick kam, wo man seine antike Dichtung in moderne Wirklichkeit umsetzte — vergröbernd, wie man bei der Dramatisierung eines Romans immer vergröbert... Montesquieu belegt mit einer Reihe antiker Beispiele die Möglichkeiten, Besitzgleichheit einzuführen und aufrecht zu erhalten. « Il faut ... que l'on règle .. les dots des femmes, les donations, les successions, les testamens, enfin toutes les manières de contracter » (5). Es ist mehr als Lust an gelehrter, juristischer Betätigung, wenn er all diese Arten in der Antike aufsucht. Mit jedem Beispiel verleiht er seiner Idee Körper. An einer Quelle zu zweifeln, kommt ihm dabei nie in den Sinn. Das berichtete Faktum ist jedesmal eine mögliche Wirklichkeit — ob es ein wirklicher Vorfall war, tut wenig zur Sache. Lanson hat das ein cartesianisches Verfahren genannt, indem die Idee im Vordergrund stehe, allein wichtig sei und durch das, einerlei ob wahre oder unwahre, Faktum nur illustriert werde. Ich möchte eher von dem Verfahren des Dichters reden, der körperhaft denkt, aber durchaus nicht den tatsächlichen Körper, das Modell selber, in sein Kunstwerk hineinstellt.

Alles Schwelgen in der auf Gleichheit basierten Demokratie hindert Montesquieu jedoch nicht, von Zeit zu Zeit sich auf die Wirklichkeit zu besinnen. Dann warnt er vor Übertreibungen. Gewiß, Gleichheit sei die „Seele" der Demokratie, gewiß, nur bei geringem Privatbesitz sei Gleichheit zu erzielen, aber jede « exactitude extrême »

könne von Übel sein, und nun führt er scharfsinnig und fast sophistisch Fälle an, in denen um der Gleichheit willen — Ungleichheit am Platze sei; womit er denn der antiken Republik mit ihrer Härte und Ungleichheit nahe genug kommt. Da wird der Arme und der Handwerker vom höheren Staatsamt ausgeschlossen, die Zahl der Freigelassenen eingedämmt. Aber schließlich werden doch all diese Dämpfungen von dem rauschenden Begriff der Gleichheit übertönt. Auch die besondere Berücksichtigung des Handelsstaates (6), der nicht allzu sehr an die «frugalité» gebunden sei, weil Erwerbsarbeit an sich, auch bei größerem Besitz, zur Mäßigkeit führe, geht in den Tönen des verführerischen Begriffes unter.

Und dann erhält die demokratische Republik noch einen besonderen Glanz, eine sittliche Verklärung. Sie wird nicht nur auf Gütergleichheit, auf Vermögensgesetze gestützt werden, sondern auch auf Sittenreinheit (7). Beinahe naiv tritt hier das konservative Empfinden zutage, das sich stets auf Montesquieus Seelengrund befand: die alte Sitte, meint er, sei immer die gute Sitte, denn gewiß habe ein Volk die tüchtigste Kraft besessen, als es zur Gründung seines Staatswesens gelangte, und: «rappeler les hommes aux maximes anciennes, c'est ordinairement les ramener à la vertu». Das Naive liegt darin, daß Montesquieu in einstigen, zeitverklärten Revolutionen die Ergebnisse kraftvoller Anstrengungen sieht, in neuen Änderungen dagegen „Mißbräuche". So will er in seiner Republik Sittenrichter und -bewahrer, ehrwürdige auf Lebenszeit amtierende Männer. So will er hier die Verehrung der Greise und möglichst weitgehende Macht der Väter. Aber eben nur und einzig zum reinen Staatsprinzip der „Tugend" paßt dies alles, nur zum Märchenstaat also.

Mit dem achten Kapitel: «Comment les lois doivent se rapporter au principe du gouvernement dans l'aristocratie» findet sich Montesquieu in die schlackenhaltigere Wirklichkeit zurück. In der Aristokratie wird man selten

ein durchaus tugendhaftes Volk finden, weil hier ja eben keine Gleichheit herrscht. So hat die Gesetzgebung ein Surrogat für die Tugend zu schaffen, einen «esprit de modération». Die herrschende Adelsklasse muß zur Einfachheit verpflichtet werden, nur als Klasse darf sie Vorrechte besitzen, während der einzelne Adlige keine Privilegien haben soll. Der Abstand zwischen der regierenden Kaste und dem Volk darf kein haßerweckend großer werden. Darum ist jede Ehrung des Adels zu vermeiden, die eine Ehrminderung des Volkes in sich schließt, darum — und hier werden verschiedene Möglichkeiten sorglich ins Auge gefaßt — dürfen keine Steuern derart erhoben werden, daß sie das Volk benachteiligen und den Adel bereichern. Im Gegenteil: der Adel muß dem Volk irgendwie finanziell zu Hilfe kommen, „um sich seine Ehren verzeihen zu lassen". Er muß mindestens, wenn er die Staatseinkünfte nicht unter das Volk verteilt, ganz einwandfrei zeigen, daß diese Einkünfte wirklich dem Staat, der Allgemeinheit, und nicht ihm, dem regierenden Adel, zugute kommen. Der Adel darf die Steuern nicht selber erheben, er darf sich auch nicht durch Handel bereichern. Wiederum muß er vor völliger Verarmung geschützt und so zu vernünftiger privater Geldwirtschaft und rechtzeitiger Schuldenzahlung angehalten werden. Sodann muß der Adel unter allen Umständen dem Volke Gerechtigkeit erweisen. Endlich dürfen nicht Rangstreitigkeiten zwischen den adligen Familien um sich greifen. All das erfordert «un magistrat qui fasse trembler les nobles» — und mit der Notwendigkeit des tyrannischen Oberhauptes rückt dann die Aristokratie haarscharf an die Despotie heran . . . . .

Die demokratische Republik ist das Ideal über den Wolken, die aristokratische steht der Despotie verzweifelt nahe: so stellt sich von selber die Monarchie als das menschlichste Staatsgebilde heraus. Ehre ist ihr „Prinzip", Adel, «dont l'honneur est pour ainsi dire l'enfant et le père», der

Hauptträger dieses Prinzips, und also müssen die Gesetze den Adel in seiner Sonderstellung schützen (9). Die Vorrechte der Klasse, die Bewahrung ihrer Landgüter hat der Gesetzgeber im Auge zu halten. Er hat auch alle Erwerbsmöglichkeit des Volkes zu begünstigen — nicht um des Volkes willen, sondern damit es die Bedürfnisse der Oberen ohne allzu große Qual in jedem Augenblick befriedigen kann. Ohne allzu große Bedrückung wiegesagt, denn diese würde zur Niedergeschlagenheit und so zur Trägheit führen: weßwegen denn die Steuererhebung nicht überlästig sein darf. Noch muß der Gesetzgeber jene andere Zwischenmacht, die das «dépôt des lois» verwaltet, aufs entschiedenste begünstigen. Montesquieu nennt, halb aus Herzensmeinung, halb zur Versüßung der Pille, die «promptitude de l'exécution dans la monarchie» (10) ihren großen Vorteil vor der Republik. Nur sei das eben ein Vorteil, der Gefahren in sich berge. Der Monarch, in dessen Hand alle Machtfäden zusammenlaufen, kann sehr rasch handeln — und allzu rasch. Er bedarf einer Hemmung, und eben die «Dépôts des lois», die Parlamente, vermögen am ehesten diese Wirkung auszuüben. Ist aber der ganze Apparat der Hemmungen in völliger Ordnung — und hier sieht man, was Montesquieu von England wird übernehmen wollen —, so stellt auch die Monarchie die irdisch vollkommene Staatsform dar. Die dem Ideal entsprechende Republik ist ja bei irdischer Verkörperung immer in Gefahr, in Despotie zu entarten. Der monarchische Staat in seiner reichen Gliederung vermag sich besser zu bewahren, er mag durch Bürgerkriege gehen und wird doch kaum jemals gänzlichen Umsturz erleiden, da Stände und Körperschaften zäh an ihren Einrichtungen festhalten werden. Das elfte Kapitel bedeutet ein ausführliches und durchaus aufrichtiges Lob der Monarchie, die wenigen Zeilen des zwölften unterstreichen es durch die Gegenüberstellung des Despotismus, sie unterstreichen damit freilich auch gleichzeitig, daß Montesquieu nicht

die Monarchie Ludwigs XIV. im Sinne hatte, wenn er von der «excellence du gouvernement monarchique» sprach.

Und wieder breitet er das Schreckbild der eigentlichen Despotie aus: «Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique» (13). Das nennt er die „Idee des Despotismus", und der eine Satz formt ein besonderes Kapitel. In den Entwürfen des Archivs war der Satz in einem längeren Abschnitt enthalten; die Herauslösung und Isolierung zeigt, wie sehr Montesquieu auch unter künstlerischen Gesichtspunkten am «Esprit des Lois» arbeitete. Wenn freilich irgendwo, so hatte er gerade in den Abschnitten über den Despotismus den künstlerischen Schmuck nötig, denn gedanklich herrscht hier eine furchtbare Monotonie. Für Montesquieu ist der Despotismus nun einmal das Dumpfe, das Nichtentwicklungsfähige, das Abtötende und auf Abtötung Basierte, seine Gesetze können also nur negativer Natur sein, nur Hemmungen der menschlichen Entwicklung. Diese Betrachtung hat Montesquieu mit aller dichterischen Kraft des Abscheus schon in den «Lettres Persanes» durchgeführt, er hat sie auf den ersten Seiten des «Esprit» erneuert, und er wiederholt sie nun ständig mit der Monotonie des Hasses, wie einen Balladenrefrain. Unter welchem Gesichtspunkt er auch den Despotismus betrachten wird, so kommt er immer zur selben Verneinung. Despotie ist Geistverlassenheit, vielleicht gerade deshalb, um ihrer bequemen Anwendung willen, eine so verbreitete Regierungsform — «tout le monde est bon pour cela» (14). Weil Montesquieu nun aber nicht das Recht in sich fühlt, einzig seinem Empfinden Ausdruck zu verleihen, weil er im «Esprit des Lois» raisonnieren und beweisen will, so gehen seine Abschnitte über den Despotismus ins Breite, sie bergen nur Scheinfortschritte, sie wiederholen im Grunde immerfort dasselbe, man weiß nach den ersten Worten,

was kommen wird, und muß mit geringen Varianten längst Bekanntes über sich ergehen lassen. So echt das zutage tretende Gefühl, so neu und funkelnd gelegentlich die Form ist — man ermattet doch bei diesen Ausspinnungen des Verneinens. Zweimal nur schlägt Montesquieu in den Despotiestücken des fünften Buches einen neuen Ton an, um ihn hier jedoch sogleich wieder fallen zu lassen. Wo er von der Mündigkeit im despotischen Staate spricht (15), erwähnt er einen Augenblick «les climats chauds», verweist aber sofort in einer Anmerkung auf Buch XIV; und wo er, die Unseligkeiten der absoluten Regierungsform ausbreitend, der Bemühungen des russischen Zaren gedenkt, «à sortir du despotisme», da setzt er hinzu: «Mais il y a des causes particulières qui le ramèneront peut-être au malheur qu'il vouloit fuir» (14). Das Klima und die «causes particulières» — so taucht zum erstenmal die Gebundenheit der Dinge, das Schicksal, auf, dem jede menschliche Macht, und so auch die beste Kunst des Legislators, erliegt.

Aber noch ist ja Montesquieu dabei, sich in Freiheit ein Welt- und Staatsbild (eine Tautologie für ihn) aufzubauen, und der Schicksalsgedanke wird also leicht beiseite geschoben. Ohne den drohenden Abgrund der Despotie ganz dem Auge des Lesers zu verdecken, erhebt sich Montesquieu wiederum zum menschlichen Boden der Monarchie. Sein praktischer Lieblingsgedanke, die Verteilung, die Ausbalancierung, die gegenseitige Hemmung aller Regierungsgewalt findet Ausdruck in dem Abschnitt «De la communication du pouvoir» (16). Dem Willkürwesen der Despotie, in der jeder Beamte selber zugleich Despot und Sklave ist, wird die weise Stufenleiter der Monarchie gegenübergestellt. Auf diese allgemeinere Vergleichung folgt (17 u. 18) eine besondere, die aber zu Montesquieus Zeit noch von weitester Bedeutung war. Von den Geschenken ausgehend, mit denen in der Despotie jeder Beamte bis zum Herrscher selber bestochen wird, kommt Montes-

quieu zu den Geschenken, den «récompenses», die nun seinerseits der Souverän verleiht. Je despotischer die Regierungsform, sagt er sich, um so abgestorbener werden die ideellen Regungen der Bürger sein, und um so materieller muß also jede Belohnung ausfallen. Die reine Republik mit ihrer großen Triebfeder „Tugend“ wird nur durch Zeichen, «par des témoignages de cette vertu», belohnen; die Monarchie wird Ehren erweisen, aber Ehren, «qui mènent à la fortune», denn in ihr herrscht ja keine Gleichheit. Doch wehe! wenn in diesen aus Idealem und Materiellem gemischten Belohnungen das materielle Moment übergewaltig wird, wenn die Belohnungen in Geld und Gut übergroßen Umfang annehmen: es ist ein sicheres Verfallszeichen, es beweist, daß die Idee der Ehre, die Triebfeder des Staates also, zu erschlaffen beginnt.

Gerade in diesem vorletzten Kapitel tritt noch einmal hervor, wie eng das fünfte Buch dem vorhergehenden verknüpft ist. Um Erzieherisches, um Harmonisierung des Staatsbürgers mit dem Staatsprinzip handelt es sich dort wie hier, dort auf elementarer und allgemeiner, hier auf höherer und speziellerer, sozusagen auf fachlicher Stufe. Wie es den Prinzipien der Tugend, Ehre und Furcht entspricht, müssen Erbrecht, Verwaltung, Belohnung, muß jede staatliche Einzelheit geordnet sein. Aber die reine Tugend ist nicht von dieser Welt, die reine Furcht auch nicht, indem sie ja das Menschliche durchaus zerstört; so darf Montesquieu auf diesen beiden Idealstufen, dem Paradiso und Inferno seines Gemäldes, schwärmen, dem Ideal des Guten und Bösen gegenüber sich als Dichter gebärden. Das Prinzip der Ehre hingegen, dem Edlen und Gemeinen im Menschen gleich eng verknüpft, entspricht einem Mittelzustand. So hat Montesquieu festen Boden unter den Füßen, so oft er von der Ehre und ihrem Staate spricht, und hier ist er denn immer zur Sachlichkeit verpflichtet. Doch kann ich zwanglos im Dantevergleich bleiben: bloße Erdschilderung fügt er auch hier nicht zwischen seine

Hölle und sein Paradies, vielmehr sucht er das Irdische heraufzuläutern, indem er es von der reinsten, der entwicklungsfähigsten Seite betrachtet.

Etwas von diesem Läuterungsverlangen ist in dem Schlußabschnitt des fünften Buches zu spüren, in den « nouvelles conséquences des principes des trois gouvernemens » (19). Montesquieu, der so oft vor heißeste Subjektivität die Maske kühler Sachlichkeit hängt, gibt sich hier mehr den Anschein der Willkür, als daß er wirklich nach Willkür verführe. „Ich kann nicht umhin, vor dem Schluß noch einige Anwendungen meiner Prinzipien zu geben," erklärt er und wirft mehrere Fragen auf. Tatsächlich klebt er damit nicht fünf neue Gedanken willkürlich an ein abgeschlossenes Buch, sondern erklärt an fünf prägnanten Fällen, wie alles Vorhergehende gemeint sei, verkörpert also, was sich ihm bisher als „Geist der Gesetze" herausgestellt hat. Er fragt, ob der Bürger zur Übernahme eines Amtes gezwungen werden kann. Und antwortet: Ja, in der Republik, denn sie erfordert gänzliche Hingabe, „Tugend", Nein, in der Monarchie, denn Ehre verlangt die Freiheit persönlicher Entschließung. Ein gleiches Ja und Nein bildet die Antwort auf die Frage, ob der Bürger im Heer gelegentlich einen niedrigeren Posten anzunehmen habe als den vorher bereits bekleideten. Die Beantwortung des dritten Problems: « Mettra-t-on sur une même tête les emplois civils et militaires ? » faßt die republikanische Staatsform als eine Wirklichkeit, und nicht als Ideal. Denn das Ja, in der Republik, mit der Begründung, daß der Soldat nie vergessen solle, vor allem Bürger zu sein, ist genau so warnend wie das Nein, in der Monarchie, wo der nur auf Ruhm und Ehre bedachte Krieger der Zivilgewalt unterstehen müsse. Ein gleicher Wirklichkeitssinn spricht aus der Beantwortung der fünften Frage, in welchem Staatswesen das Amt des Zensors am Platze sei. Daß er es für die Republik fordert, bedeutet ja im Grunde eine Widerlegung der Montesquieuschen Ideal-

republik, wo jeder herrschen, jeder sich selbst beherrschen, jeder die volle Tugend in sich tragen soll. Die Ablehnung für die Monarchie: «la nature de l'honneur est d'avoir pour censeur tout l'univers», zeigt erneut, daß er keineswegs blind ist gegen die notwendige Enge, die jede irdische Verkörperung des republikanischen Ideals nach sich ziehen muß.

Während nun in diesen vier Problemen nur eine Anwendung der gewonnenen Methode steckt, enthält ein fünftes (das gewissermaßen schamhaft als «quatrième question» eingemischte) zugleich mit der persönlichsten Angelegenheit Montesquieus eben jenes Läuterungsverlangen, das die besten unter den der Monarchie geltenden Stücken des «Esprit» auszeichnet. Montesquieu, der durch Kauf Parlamentsvorsitzender geworden war, fragt nach der Berechtigung des Ämterkaufs und bejaht sie für die Monarchie — womit er den Zorn Voltaires und manches anderen erregt hat. Aber die Begründung des so leicht anfechtbaren und gewiß sehr irdischen Verfahrens bedeutet seine wirkliche Läuterung. Indem die Ämter in einer Familie forterben, meint Montesquieu, werde ein jeder von vornherein auf seine Pflicht hingewiesen und ihr zugeführt, wodurch denn eine Amts-Aristokratie entstehe. Sodann, gegen Platos Ablehnung des Ämterkaufes gerichtet, fügt er noch dies hinzu: in der Republik mit ihrer Tugend wäre Ämterkauf gewiß eine höchst unvollkommene Einrichtung; in der Monarchie aber steuere der ehrliche Verkauf zum mindesten der sonst bestimmt eintretenden Verschacherung der Ämter durch Höflinge und Günstlinge. So ist denn diese in sich wenig saubere Angelegenheit unter reinen Gesichtspunkten betrachtet; es ist damit zugleich ein Weg gewiesen, aufs reinlichste in ihr zu verfahren[1].

[1] In seiner «politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire» (Paris 1902) zeigt sich Emile Faguet von Montesquieus Gründen ganz überzeugt. Er findet, der Richter zu Montesquieus

3. Das Gerichtswesen.

Der Mensch, genauer der Staatsbürger, ist nun in des Triptychon des Montesquieuschen Staatsgemäldes hineingestellt und dem Rahmen durch Erzieher und Gesetzgeber angepaßt. Es handelt sich jetzt darum, diese Anpassung des Staatsbürgers ständig aufrecht zu erhalten. Abweichendes einzurenken ist die Aufgabe der Gerichte, und so gilt das sechste Buch mit aller Konsequenz dem Gerichtswesen im Hinblick auf jene Regierungsprinzipien. Ein drei-, genauer vierfaches Studium unter diesem Gesichtspunkt kündigt der Buchtitel an: «... la simplicité des lois civiles et criminelles, la forme des jugemens et l'établissement des peines». Montesquieu war Jurist von Métier, und so ist es natürlich, daß er hier sehr ins Einzelne ging, mehr vielleicht, als ihm selber gebührlich schien, denn mancher Gedanke, der sich hierzu in den Tagebüchern und im Archiv findet, blieb schließlich beiseite. Erneut möchte ich hier betonen, daß ich einen Kommentar weder schreiben kann noch will, daß ich meine Aufgabe vielmehr darin sehe, den Herzschlag des Werkes zu suchen.

Daß die Monarchie mit ihren ständischen Abstufungen, ihren Ehrenfragen und dem notwendigen Privilegienknäuel keine «simplicité» der Zivilgesetze kennen kann, wird breit und sachlich in einem ersten Kapitel abgehandelt. Daß auch in den Strafgesetzen, und in ihnen erst recht, keine «simplicité» am Platze ist, stellt mit erregterem Ton der zweite Abschnitt heraus. «On entend dire sans cesse qu'il faudroit que la justice fût rendue partout

Zeiten habe im gekauften Amt eine gewisse Unabhängigkeit besessen, er fragt spöttisch, ob diese Unabhängigkeit im modernsten Frankreich vorhanden sei, ob hier nicht durch die Aussicht auf Beförderung und Nichtbeförderung eine Beeinflussung und Bindung des Richters eintrete (im Kap. 6). — Hierzu hätte Montesquieu gewiß erklärt, daß es im Grunde auf die Einzeleinrichtung wenig ankomme, daß alles im Staat durch den Geist des Ganzen bestimmt werde, durch das „Prinzip“.

comme en Turquie. Il n'y aura donc que les plus ignorans de tous les peuples qui auront vu clair dans la chose du monde qu'il importe le plus aux hommes de savoir?» Der lebhaftere Ton dieses Stückes ist zum Teil wohl daraus zu erklären, daß Montesquieu selber in jüngeren Jahren kein übermäßiger Freund der Rechtsumständlichkeiten war. Jetzt sieht er sie als eine Art notwendigen Übels an: sie schützen die persönliche Sicherheit des Einzelnen, sie „sind der Preis, den jeder Bürger für seine Freiheit zahlt". In Despotien ist jeder Bürger Sklave, und so kann die Rechtsprechung rasch und willkürlich mit ihm umspringen; «mais, dans les états modérés, où la tête du moindre citoyen est considérable, on ne lui ôte son honneur et ses biens qu'après un long examen." Und hierbei muß die Monarchie auch umständlicher verfahren als die Republik, weil wieder das ständische Wesen und die Unterscheidungen der Ehre ins Spiel kommen, weil eben die Gleichheit der Bürger fehlt. Mit kraftvoller Zuspitzung arbeitet Montesquieu wieder heraus, daß er in Republik und Despotie Idealzustände sieht: in beiden Staaten, schließt er, seien die Bürger „gleich" — aber: «dans le premier, c'est parce qu'ils sont tout; dans le second, c'est parce qu'ils ne sont rien».

Und daß ihm die Monarchie den eigentlich menschlichen Zustand bedeutet, bekräftigt er in den folgenden Betrachtungen über die Urteilsbildung (3 u. 4). In der Despotie herrscht völlige Willkür des einzelnen Richters, in der Republik völlige Gebundenheit der Richter durch das Gesetz, in dem sich der Volkswille verkörpert. Auch hat Klage und Urteil in der Republik die starrsten, einfachsten, unnuanciertesten Formen, denn hier richte ja eben das Volk selber, und das Volk könne nicht erwägen, nicht Einzelnes in Betracht ziehen, sondern nur mit starkem Gefühl das Schlichte, groß Umrissene entscheiden. In der Monarchie dagegen habe das Gericht den Leitfaden des Gesetzes, zugleich aber die Berechtigung, dem

eigenen Erwägen Spielraum zu geben, und so komme eine schmiegsamere, feinere Rechtsprechung zustande.

Sogleich aber wird der irdische Zustand des Monarchischen wieder geläutert. Wie dies denn in allen scheinbaren Willkürlichkeiten, allem Wechsel des «Esprit des Lois» der ständige Rhythmus seiner Fortschreitung ist: zwischen Ideal des Guten und Bösen, zwischen Republik und Despotie stellt sich breit die irdische Form der Monarchie; und sobald sie in ihrer Erdhaftigkeit dasteht, wird das Mögliche zu ihrer Läuterung unternommen — wohlgemerkt: das Mögliche, denn sonst verlöre Montesquieu ja wieder den Boden der Wirklichkeit unter den Füßen und geriete in sein Ideal. Die sämtlichen folgenden 17 Kapitel des sechsten Buches sind eigentlich solche Läuterungsbemühungen. Vor allem sucht Montesquieu (5.: «Dans quels gouvernemens le souverain peut être juge») der Person des Monarchen alle unmittelbare Rechtsprechung zu entziehen. Er geht hierzu einen umständlichen Weg. Er beginnt bei Machiavellis Bemerkung, wonach die florentinische Freiheit verloren gegangen sei, als das Volk nicht mehr in seiner Gesamtheit («en corps, comme à Rome») die an ihm begangenen „Majestätsverbrechen" richtete. Er würde, sagt Montesquieu, den Grundsatz „dieses großen Mannes" gern annehmen, «mais ... dans ces cas l'intérêt politique force pour ainsi dire l'intérêt civil». Ich kann diese Worte gar nicht stark genug unterstreichen; sie sind ein Schlüssel zu Montesquieus Herzen. Der „große" Machiavelli erklärt: die Republik bestehe, so lange das Volk in eigener Angelegenheit auch selber und ganz Richter sei. Montesquieu stimmt dieser politischen Folgerichtigkeit bei. Aber er sagt sich auch, wenn das Volk zugleich Beleidigter und Richter sei, so stehe es mißlich um das Recht des einzelnen Angeklagten, so werde „das bürgerliche Interesse von dem politischen vergewaltigt." Und hiervor scheut Montesquieu zurück. Gottheit ist auch ihm der Staat, aber er mag dieser Gott-

heit kein Menschenopfer bringen, wie es Machiavelli und später Rousseau taten. Gewiß ist solche Opferung konsequent und bequemer als Montesquieus Verfahren, dessen ganze Schwierigkeit erst im elften Buche zum vollen Ausdruck kommen wird. In dem gegenwärtigen Kapitel sucht Montesquieu nur nach versöhnlichen Mittelwegen für den vorliegenden Sonderfall. Er beobachtet, wie in Rom der Angeklagte durch freiwillige Verbannung dem Volksurteil zuvorkommen durfte, wie seine Güter nicht konfisziert wurden, wie Solons Gesetzgebung Revision des Volksurteils durch den Areopag vorsah. Ist nun Tyrannei vorhanden, wenn das ganze Volk als Träger der Souveränität zugleich Beleidigter und Richter ist, so muß eine gleiche, wenn nicht schlimmere Tyrannei herrschen, wo ein Einzelner die Souveränität besitzt, und wo dieser eigentliche Souverän in eigenen Sachen Gericht hält. Derart hat nur der Despot zu verfahren; tut der Monarch ein Gleiches, so zerstört er den Bau seines Staates: «la constitution seroit détruite». Montesquieu führt weiter aus, wie der Monarch den Ankläger stellt, wie er verurteilen läßt, wie ihm die konfiszierten Güter zufallen. Unter all diesen Gesichtspunkten ist er im Prozeß Partei; wollte er noch selber richten, so wäre er auch unter diesen neuen Gesichtspunkten beides: «le juge et la partie». Und dann: wollte er selber richten, so beraubte er sich „des schönsten“ seiner Rechte, der Gnade, denn es wäre sinnlos, wenn der gleiche Mensch ein Urteil fände und zerstörte. Und endlich müßte die unmittelbare Rechtsprechung des Monarchen „eine unversiegliche Quelle der Ungerechtigkeiten und Mißbräuche“ werden, denn die Höflinge würden ihre unsauberen Hände ins Spiel bringen. Eine Reihe antiker und moderner Beispiele dient zur Bekräftigung und Beleuchtung all dieser Sätze.

Man hat schon des öfteren beobachten können, wie Montesquieu fast mehr als die Willkür des Herrschers die seiner Minister fürchtet. So stemmt er sich auch hier in

einem besonderen Abschnitt (6) gegen die Rechtsprechung der Minister, ausdrücklich und heftig — «qui le croiroit!» — betonend, daß sie in fiskalischen Angelegenheiten auch in der Gegenwart vorkomme. Er erweitert und vertieft hier seinen Gedankengang, indem er auf die notwendigen seelischen Unterschiede zwischen den Räten der Krone und den Mitgliedern der Gerichtshöfe hinweist: bei jenen sei eine «certaine passion» unentbehrlich, weil sie ja zu handeln hätten, diese dagegen besäßen und brauchten „kaltes Blut" und stünden allen Angelegenheiten in gewisser Hinsicht gleichgültig gegenüber.

Es ist wie eine stilisierende Zusammenfassung aller vorhergehenden Ausführungen und wieder sozusagen eine Idealisierung des Bösen, wenn Montesquieu dann noch in einem aus den halb legendären Anfängen der antiken Geschichte gespeisten Abschnitt (7) den «magistrat unique» unter dem Bilde des Dezemvirn, der Virginias Ehre antastete, als den Inbegriff des Despotischen darstellt.

Einen gedanklichen Fortschritt bringt erst das achte Kapitel, das von der Art der Anklage-Erhebung handelt. Dem Tugendgeist der Republik entsprach es, daß jeder Bürger den anderen anklagen durfte. Als dann die Tugend verfiel, erwuchs aus der ursprünglich reinen Einrichtung die furchtbare Plage des Denunziantentums. Ihr steuerte die Monarchie der Gegenwart durch ein „bewundernswürdiges Gesetz", durch die Einsetzung des «vengeur public», des Staatsanwaltes, der die ihm zugehenden Beschwerden prüft, ehe er Anklage erhebt.

Bis hierher richtet sich jenes Montesquieusche Läuterungsbemühen mehr oder minder auf rein Formales, wendet sich mehr oder minder an den Verstand allein. Wenn er nun das Strafwesen ins Auge faßt, kommt sein Empfinden unmittelbarer und stärker ins Spiel. Sogleich drängen sich auch seine dichterischen Ausdrucksmittel entschiedener hervor. Die strenge logische Verknüpfung wird nicht zerrissen, aber doch gelockert; Montesquieu

greift sprunghaft da und dort hinein in die große Masse seines Themas. Satz und knappes Beispiel genügen nicht mehr; Farbe und Fülle sind vonnöten. Der große, stets bereite und allzu bereite Farbentopf Montesquieus ist immer der Orient. Hier findet er, was dem Crébillonschen, was dem Dekadenzzug seines Wesens entgegenkommt, womit er dem kranken Zuge der Zeit die niemandem ersparte Steuer entrichtet: das Aufpeitschende der Grausamkeit und Wollust. Trotzdem er sich aber in diesen Abschnitten stärker dem Dichterischen hingibt, vergißt Montesquieu nun doch nicht — und so sollte man es auch ihm nicht vergessen und also die törichten und billigen Vorwürfe der Lauheit und Halbheit zurückhalten! —, daß er sich in seiner Wirklichkeit befindet und ihr zu Hilfe kommen will, daß er sich also mit allem Läuterungsbemühen im Möglichen seiner Gegenwart zu halten hat. Die Strafen der damaligen Gesetzgebung waren aber noch unsäglich hart und roh, daß ein Kriminalverfahren ohne Folter möglich sei, glaubten die wenigsten, und so mußte, wer mildern wollte, noch weit, weit hinter dem zurückbleiben, was heute die Selbstverständlichkeit eines jeden Kulturstaats ausmacht.

Montesquieu geht wieder (9) von dem Prinzip der einzelnen Regierungsformen aus. Die auf Furcht — er sagt hier «terreur» — gestellte Despotie kann ohne grausame Strafen nicht bestehen. Auch habe in solchem Staatswesen das elende Leben so geringen Wert, daß Todesstrafe allein kein genügendes Abschreckungsmittel sei; hier müsse noch die Qual des Sterbens ergänzend eingreifen. In gemäßigten Staaten, wo es sich zu leben verlohne, seien die Strafen ausreichend, «qui ôtent simplement la vie». Aus dieser einen Bemerkung, die die Todesstrafe an sich als etwas relativ Mildes hinstellt, ersieht man deutlich die ganze ungeheure Kluft zwischen dem Damals und dem Heute. Montesquieu kommt dem modernen Empfinden näher, wenn er auf die unendlichen unblutigen

Strafmöglichkeiten hinweist, die ein entwickeltes Gefühl der Tugend und Ehre bietet, und es ist eine sozusagen humorvolle psychologische Erkenntnis, wenn er für Länder, die mit ehrliebender Bevölkerung zu rechnen haben, den Satz aufstellt: « tout ce que la loi appelle une peine est effectivement une peine ». Überhaupt bilden die psychologischen Bemerkungen den Schmuck dieses Kapitels. So stellt Montesquieu ein Verhältnis auf zwischen der Freiheit und der Gesetzeshärte in den einzelnen Staaten, so meint er, die ganz glücklichen und ganz unglücklichen Menschen werden gleicherweise zur Härte geneigt sein, und Milde werde sich am ehesten dort finden, wo sich Glück und Unglück zu einem mittleren Menschenschicksal verbinde.

Daß Montesquieu zwischen Ideal und Wirklichkeit sehr scharf trennt, beweisen die beiden kurzen folgenden Kapitel (10 u. 11). Die alten französischen Gesetze, heißt es, atmen den Geist der Monarchie, indem sie dem Unadligen, dem « vilain qui n'a point d'honneur » Körperstrafen androhen, dem Edelmann aber Verlust der Ehre, dagegen höhere Geldstrafen gegen den Adligen als gegen den Nichtadligen ansetzen. Die tugendhaften Republikaner widerum bedürften im Grunde überhaupt keiner Strafen, während der leuchtendsten Zeiten der römischen Republik — die alte dichterische Lüge oder Idealverkörperung Montesquieus! — hätte man das Volk eigentlich ganz im Guten zu lenken vermocht: « il sembloit qu'au lieu d'ordonnances il suffisoit de lui donner des conseils ».

Das ist gewiß das Ideal — aber vieles davon läßt sich doch in die Wirklichkeit aufnehmen, ja tut ihr not. So verneint das Kapitel « De la puissance des peines » (12) die dauernde Wirkung allzu grausamer Strafen; sie führten nur zu Abstumpfung und Verhärtung. Ein Beispiel zeigt, wie relativ die Begriffe der Grausamkeit und Milde sind. Montesquieu eifert gegen die Todesstrafe für Deserteure; früher sei man ihrem Verbrechen mit einem

milderen, aber stärker die Ehre angreifenden Mittel entgegengetreten: «on fendoit le nez, on coupoit les oreilles». Wenn Montesquien das eine naturgemäße Milde nennt, wenn er hieran den Satz knüpft: «suivons la nature qui a donné aux hommes la honte comme leur fléau; et que la plus grande partie de la peine soit l'infamie de la souffrir», so muß man sich eben dringend einschärfen, daß er in den Anschauungen seiner Zeit nicht nur befangen war, sondern befangen sein wollte, um die Möglichkeit des Wirkens und Helfens zu behalten. Einer Zeit, die die ganze bluttriefende Gräulichkeit des nächsten Stückes noch durchaus nicht als märchenhaft, als ohne Gleichen im gegenwärtigen Europa zu empfinden brauchte. Kapitel 13: «Impuissance des lois japonnoises» wühlt im Schrecklichen, um zu zeigen, wie sich Grausamkeit ständig übersteigern muß, um Wirkung zu behalten, wie sie schließlich doch ohne Wirkung bleibt, weil sie zur Abstumpfung führt, und wie sie zu allerletzt in das völlige Gegenteil umschlagen kann: «lorsque la peine est sans mesure, on est souvent obligé de lui préférer l'impunité».

Ein ähnlicher Umschlag geht nun in Montesquieus eigenem Denken vor sich, und er springt von der Vorstellung der äußersten Schlechtigkeit zu der des Idealzustandes über: der Sinnlosigkeit der japanischen Gesetzgebung reiht sich die römische Weisheit an. Aber nur einen Augenblick lang ruht er sozusagen in ihr aus; dann findet er, ohne sie zu verlassen, zur Wirklichkeit zurück. Nachdem er eine besonders weise Strafmäßigung des römischen Senates hervorgehoben hat (14), behandelt er ausführlich den Zusammenhang zwischen der jeweiligen Regierungsform und der Strafhärte bei den Römern. Er prüft so wiederum am historischen Faktum die gewonnenen Einsichten nach: «Je me trouve fort dans mes maximes lorsque j'ai pour moi les Romains». Die Härte der Königsgesetze, die Milde der Republik, die Grausamkeit der Tyrannen, die jedesmalige Mäßigung der Strafgesetze,

sobald sich die Despotie der Monarchie näherte, werden in knappen Strichen skizziert (15).

Noch einmal löst sich die Betrachtung in Einzelheiten auf, die alle unter verschiedenen Gesichtspunkten demselben Wunsche der Mäßigung im Strafverfahren dienen. Verbrechen und Strafe sollen im richtigen Verhältnis stehen, das größere Vergehen soll die höhere Strafe erhalten; wo man etwa den Dieb und den Raubmörder mit gleicher Härte straft, wird der Raubmord, das Stillmachen des Bestohlenen also, häufiger sein als der Diebstahl. Der Gascogner bringt das, nachdem er die größere Weisheit der chinesischen Gesetze gerühmt, auf diesen Ausdruck: «En Moscovie, où la peine des voleurs et celle des assassins sont les mêmes, on assassine toujours. Les morts, y dit-on, ne racontent rien" (16). Neben den Körperstrafen, und ihr Übermaß beschränkend, will er die Geldbuße angewandt sehen und damit einen Mittelweg nehmen zwischen den freien Germanen («nos pères»!), die ihr freies Blut nur im Kriege vergießen wollten, und den knechtischen Japanern, die nur Körperstrafen kennten (18). Das Recht der Wiedervergeltung findet er in voller Schärfe nur der Despotie würdig; im gemäßigten Staate müsse es Milderungen («des tempérances») erfahren (19). Er lehnt einen chinesischen Brauch, die Väter für das Vergehen der Kinder zu strafen, als unwürdig ab: wo Ehre regiere, sei der Vater allein schon durch die Schande, sein Kind verurteilt zu sehen, ebenso hart gestraft, wie „in China durch den Verlust des Lebens" (20).

Die wichtigste, am unmittelbarsten aus dem Herzen dringende, zugleich auch allgemeinste Betrachtung ist wieder behutsam unter diesen Sonderfällen verborgen und sehr kurz gehalten. Das 17. Kapitel wendet sich in maßvollster, beinahe schüchterner Weise gegen die Folter. England, die «nation très-bien policée», kommt ohne die Folter aus, warum ist sie in anderen Staaten notwendig? Gewiß, man könnte sagen, die Folter passe zum

despotischen Prinzip der Furcht — «mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi». Man hüte sich, in diesem Abbrechen nur eine stilistische Koketterie, oder auch nur ein künstlerisches Ausdrucksmittel zu sehen. Montesquieu, der in die freie Republik das Amt des Diktators, des gelegentlichen „Verhüllers der Freiheit", einführt, müßte konsequenterweise, bisweilen wenigstens, auch die Folter in Kauf nehmen, sowie Machiavelli auch die größte Grausamkeit in Kauf nimmt. Man hat nun eben, bei der Gerichtsbarkeit des Souveräns, gesehen, wie Montesquieu vor Machiavellis Konsequenzen zurückbebt, wo sie das Recht des Einzelnen, des Menschen im Bürger, allzu hart verletzen. Hier ist jetzt ein gleiches Zurückbeben der Fall. Im Grunde „schreit die Stimme der Natur" auch hier gegen Montesquieus Staatsreligion, und er bricht ab, weil er den Widerspruch im eigenen Innern empfindet.

Umso ungeteilteren Herzens kann er am Schluß des Buches (21) „Von der Gnade des Fürsten" handeln. Er stimmt einen, ich möchte sagen: praktischen Hymnus auf die Gnade an, wobei er freilich zumeist die Begnadigung des politischen Verbrechers im Auge hat. Der Herrscher, meint er, werde dabei kaum etwas von seiner Macht einbüßen, sicher aber an Liebe bei seinen Untertanen gewinnen ... Doch auch hier ist Montesquieu geradezu ängstlich von aller Weichmütigkeit entfernt. Er berichtet tadelnd von einigen kaiserlichen Weigerungen, das Blut der Untertanen zu vergießen. «Les empereurs grecs», schließt er in seiner zuspitzenden Weise, «avoient oublié que ce n'étoit pas en vain, qu'ils portoient l'épée.»

4. Staat und Luxus.

Sobald durch das Gerichtswesen jede bürgerliche Abweichung vom staatsentsprechenden Verhalten vereitelt ist, hat Montesquieu den Aufbau und die Belebung seines

Staatsgefüges durchgeführt. Und weil er nun niemals, auch nicht im reinsten Theoretisieren, ein bloßer Konstruktor ist, weil er nie vergißt, daß er vom Leben selber handelt, so wendet er sich jetzt unmittelbar den Erscheinungen des Absterbens, der Bedrohung wie des Verfalls, seiner Staatsarten zu. Das eigentliche Leben seiner Staaten, das „was sie handeln läßt“ (III, 1), ist ihm ihr „Prinzip“. Er wird also in den Mittelpunkt der negativen Betrachtungsreihe den Verfall der Prinzipien zu stellen haben. Ehe er aber an diesen Kernpunkt des neuen Gedankenganges herantritt, schickt er eine sehr reichhaltige, schillernde Einzelbetrachtung voraus.

Die bloße Vorstellung des Verfalls erweckt in jedem, der die Dinge der antiken Geschichte vor Augen hat, mit assoziativer Notwendigkeit die andere Vorstellung des Übermaßes an materiellem Genuß, des Luxus. Gegen den Luxus als den Vernichter der staatlichen Gesundheit war und ist immer gepredigt worden, waren zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Ländern seltsamste Gesetze erlassen worden. Die dann naturgemäß häufig genug in das Gebiet des Erotischen hinüberspielten, die Stellung der Frau behandelten. Montesquieu war somit gewiß mehr von einer Ideenassoziation als von strenger Logik geleitet, ihr aber doch durchaus nicht völlig abgekehrt, wenn er nun vor den eigentlichen Prinzipien-Verfall als Buch VII die «Conséquences des différens principes des trois gouvernemens, par rapport aux lois somptuaires, au luxe et à la condition des femmes» stellte.

Das Willkürliche dieser Anordnung verringert sich aber noch, ja verschwindet fast völlig, sobald man in den Inhalt dieses siebenten Buches eindringt. Für Montesquieu ist der Luxus nicht immer und nicht notwendigerweise eine Verfallserscheinung; er ist ihm im wichtigsten Falle eine Notwendigkeit, die wieder zu einer großen Einheit und Vortrefflichkeit emporgeläutert werden kann. So bildet dann das Buch vom Luxus mit seinen positiven

und negativen Bestandteilen statt eines luftigen Zwischenspieles, statt eines schillernden Regenbogens die feste Brücke zwischen den aufsteigenden und sinkenden Betrachtungsreihen des großen ersten Espritteiles, eine Brücke freilich, deren feste Konstruktion der Künstler Montesquieu so spielerisch als möglich verkleidet hat.

Hier (wie an vielen, wenn nicht allen anderen Punkten) ist nun gefragt worden, ob Montesquieu bei der Behandlung des Themas „nur" in künstlerischer Hinsicht Originalität gezeigt habe. Dédieu[1] stellt eine völlige Abhängigkeit von Bernard Mandeville fest, dessen satirische Dichtung «The fable of bees» 1706 erschien und während Montesquieus Aufenthalt in England dort noch sehr aktuell war. Montesquieu selber hat im ersten Kapitel des Luxusbuches diesen Vorgänger sogleich zitiert. Dédieu, seiner selbst spottend, ohne es zu ahnen, schreibt (S. 309) von dem Nachahmer Montesquieu: «... il avait le grand talent de découvrir, jusque dans ses lectures les plus frivoles, de riches moissons». Damit ist hier ein Sachverhalt festgestellt, wie er sich immer wieder für den «Esprit des lois» ergibt, und wie er von mir nur in den wichtigsten Fällen ausdrücklich erwähnt werden soll. Der Sachverhalt, den ich sofort in der Einleitung meines ersten Bandes aufs bestimmteste betonte: gewiß, Montesquieu hat „nur" die Originalität des Künstlers. Die man aber keineswegs mit der bloßen Selbständigkeit im Stilistischen verwechseln darf. Montesquieu nimmt seine Stoffe von manchen Vorgängern her[2], aber er hält bei ihnen wirkliche Ernte, d. h. er eignet sich an, was ihm wirkliche Frucht bedeutet und was er in die Stärkung seines eigenen Wesens umsetzt ...

[1] «Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de l'Esprit des Lois», Paris 1909, Cap. X.

[2] Mit den Augen des (notdürftig versteckten) Hasses, die alles sehen und doch so blind sind, hat Dédieu die vielen Vorgänger und Anreger Montesquieus herausgesucht.

Eine eigentliche Definition des überaus relativen Begriffes „Luxus“ hat Montesquieu vermieden. Das erste, erklärende Kapitel: « Du luxe » handelt nur von den Gründen, die diese Erscheinung in stärkerem oder geringerem Maße hervorrufen. Ihre Basis bildet die Vermögens-Ungleichheit im Staate. Nur wer andere für sich arbeiten lassen, durch Reichtum also sich Bequemlichkeiten verschaffen kann, vermag Luxus zu treiben. Je größer die Reichtumshäufung in privater Hand, um so stärker der Luxus. Doch tritt als bestimmend für die Luxusentwicklung zum Reichtum des Einzelnen auch das Vermögen des Staates im Verhältnis zu dem anderer Staaten. Polen sei arm, und so könne sich trotz der größten Vermögensungleichheit der Einzelnen kein sonderlicher Luxus in Polen entfalten. Ein dritter, für Montesquieu wichtigster und sogleich auch psychologisch betrachteter Faktor ist die « proportion avec la grandeur des villes et surtout de la capitale ». Ein Abglanz vom Ton der « Lettres Persanes » dringt hier in die trockene Betrachtung. Das Beieinander vieler Menschen erhöhe ihre Eitelkeit, keiner wolle in der Masse verloren sein, jeder sich irgendwie auszeichnen, alles steigere sich in seiner Lebenshaltung, was denn Wünsche, Bedürfnisse, Laune (« fantaisie ») anwachsen lasse und schließlich doch gerade zu einer gewissen Gleichheit führe: « comme tout le monde veut se faire regarder, on ne regarde personne. » Für den Augenblick hebt Montesquieu nur einen Nachteil dieser Entwicklung heraus: die Geschicktesten in jedem Beruf ließen sich besonders hoch bezahlen, die minder Geschickten gingen nun auch mit dem Preis in die Höhe, und der Einklang zwischen Bedürfnis und Mittel werde zerstört. „Aber wenn ich prozessieren soll, muß ich auch einen Anwalt bezahlen können, wenn ich krank bin, darf mir der Arzt nicht fehlen.“

In der Demokratie, die auf Vermögensgleichheit beruht, ist der Luxus von vornherein ausgeschlossen. Kommt er doch auf, so leidet die Hingabe des Einzelnen an den

Staat, und die Republik gerät in Gefahr. Montesquieu belegt das kurz im zweiten Kapitel. Er rechnet hier nicht mehr mit der idealen Republik, denn er hat den Abschnitt „Aufwandgesetze in der Demokratie“ überschrieben. Dem bisweilen «avec tant d'instance» geforderten Gesetz einer neuen Einteilung des Landbesitzes steht er trotz lobender Worte sehr skeptisch gegenüber. Solche Verordnungen seien an sich gut, aber bei plötzlicher Durchführung brächten sie Umwälzungen in den einzelnen Familien hervor, was in der Folge zur Staatsumwälzung führen müsse. Es ist hier eine sehr deutliche Trennung zwischen Ideal und Wirklichkeit bei Montesquieu sichtbar, eine sehr deutliche Abneigung gegen den Versuch, das reine Ideal in die Wirklichkeit zu übernehmen. Fast etwas höhnisch stellt er die Unvereinbarkeit der beiden heraus, wenn er sodann (3.: «Des lois somptnaires dans l'aristocratie») die umschränktere Form der Republik behandelt. Auch in der Aristokratie dürfe kein Luxus herrschen, weil ja jede Republik die Gleichheit anstreben, und weil die Aristokratie, wie früher ausgeführt, auf Mäßigung beruhen müsse. Aber nun sei doch hier eine Grundungleichheit vorhanden: der Adel reich, das Volk arm. Und also hindere das Staatsprinzip ein Mitteilen des adligen Geldes an die Armut des Volkes. Da griffen in Venedig vermittelnd die «courtisanes» ein, die von den im übrigen zur Bescheidenheit gezwungenen Adligen unterhalten würden und selber Luxus entfalten dürften. Hier ist ein erster Verbindungsfaden von der Gedankenreihe des Luxus zu der der Frauenstellung angesponnen, hier nun auch vorbereitet, wie Montesquieu den Luxus in der Monarchie rechtfertigen und emporheben wird.

Er tut es (4), indem er bei Tacitus beginnt und ganz im Gebiet der römischen Antike bleibt. Luxus in der Monarchie ist ihm ausgleichende Gerechtigkeit, Verteilung des der Monarchie notwendigen und notwendig in ihr gestaffelten Reichtums. Auf Unterscheidungen des

Ranges, des Vermögens beruht diese Staatsform; der Luxus ermöglicht, daß der Ärmere am Überfluß des Reichen teilnimmt, der Luxus wird geradezu Pflicht des Besitzenden. Montesquieu rühmt die Weisheit römischer Imperatoren, die den Schlichtheitsbestrebungen des Senats entgegentraten; der Senat habe eben noch republikanische Gesinnungen gehegt und nicht verstanden, daß einer anderen Staatsform andere Lebensführung notwendig sei. Montesquieu macht ein festes Gesetz aus dem Luxus in der Monarchie: « Le luxe doit aller en croissant, du laboureur à l'artisan, au négociant, aux nobles, aux magistrats, aux grands seigneurs, aux traitants principaux, aux princes; sans quoi tout seroit perdu. » Die Unterscheidung zwischen dem Luxus der Monarchie und der Despotie ist eine rein psychologische, aus der sich aber gewiß auch Läuterungsmomente für die Monarchie ergeben. Luxus in der Monarchie, sagt Montesquieu, sei freier Genuß freien Besitzes, Luxus in der Despotie dagegen die Gier und Betäubung des Sklaven, der alles ins Heute einrafft, weil ihm das Morgen ungewiß ist.

Da sich nun Montesquieu mit solchen Erwägungen mitten in seiner Wirklichkeit befindet, so bleibt er selbst hier in diesem abstrakten ersten Teil seines Werkes nicht in der starren Bequemlichkeit des Dogmas stehen. Das Eigentümlichste am « Esprit des Lois » ist nicht das Dogma, sondern ein Notventil, das sich immer öffnet, sobald eine Überspannung des Dogmatischen eintritt. Dieses Notventil nennt Montesquieu die «cause (oder raison) particulière », ihm verdankt er die Fülle und die Zersplitterung seines Werkes, ihm alle Freude des Künstlers und alle Qual des Denkers. Er unterscheidet jetzt (5) zwischen absolutem und relativem Luxus, absoluter und relativer Bescheidenheit (« frugalité »). Eine relative Bescheidenheit der Lebensführung muß auch die Monarchie unter Umständen gesetzlich erzwingen; sie kann die Einführung irgendwelcher teuren ausländischen Waren unter-

sagen, um nicht im Abtausch zu viele eigene notwendigere Erzeugnisse aus den Grenzen zu entlassen. Montesquieu lehnt aber sogleich eine weitere Ausführung dieses Punktes ab: «nous expliquerons mieux ceci dans le livre sur le commerce.» (Ich erwähne diese Dispositions-Bemerkung, weil sie einmal schwarz auf weiß beweist, daß Montesquieu sich Punkt für Punkt über die Anordnung seines unendlichen Stoffes Rechenschaft ablegte.) Die Zurückstellung solcher sachlichen Handelsbetrachtung hindert ihn nicht, ein besonderes farbiges und komplexes Beispiel der «raisons particulières» auszumalen. Der Abschnitt «Du luxe à la Chine» (6) zeigt eine völlige Despotie in der Zwangslage, auf strengste «frugalité» zu halten. Das Land leidet an Übervölkerung, nur mit Mühe ist dem Boden der Unterhalt für die allzuvielen Bewohner abzuzwingen, die Bürger müssen also gewaltsam zum Ackerbau und zur Ergänzung der notwendigen Gebrauchsdinge angehalten, von allem Luxus ferngehalten werden. «Nos anciens, dit un empereur de la famille des Tang, tenoient pour maxime que s'il y avoit un homme qui ne labourât point, une femme qui ne s'occupât point à filer, quelqu'un souffroit le froid ou la faim dans l'empire». Wenn Montesquieu diesem Zitat hinzufügt: «et, sur ce principe, il fit détruire une infinité de monastères de bonzes», so ist die Tonlage der «Lettres Persanes», die Anspielung auf die Gegenwart, die Tendenz neben dem rein Wissenschaftlichen plötzlich wieder am Tage. Und Montesquieu läßt es sich denn auch nicht entgehen, hieran wieder einmal eine Ausführung über die Schrecken und die Unsicherheit der Despotie zu knüpfen (7). Er spricht von den 22 Dynastien, die China beherrscht hätten; sie bedeuteten, daß das Land „22 allgemeine Umwälzungen" erfahren habe, «sans compter une infinité de particulières». Der Despot, meint er, kann nicht anders als im Luxus verweichlichen. So oft das aber in China eintrat, ging das Land gewissermaßen aus den Fugen, irgendein kräftiger Krieger bemächtigte sich des

Thrones, regierte eine Zeitlang den chinesischen Notwendigkeiten gemäß, verweichlichte dann selber, wurde von einer neuen Verschwörung unschädlich gemacht ... und so weiter, zweiundzwanzigmal.

An den Verweichlichungsprozeß der Despoten knüpft sich nun zwanglos die schon vorher erwähnte Gedankenreihe der Frauenstellung. Ein fast beschwörend ernster Satz über die Notwendigkeit der Frauentugend im demokratischen Staat, für den «l'incontinence publique comme le dernier des malheurs» betrachtet wird, macht die Einleitung (8). Für die Demokratie sei auch der Schein und das Vorspiel der Sittenlosigkeit, die «galanterie» gesetzlich zu unterbinden, denn Galanterie vertausche den Wert der Dinge und mache «les maximes du ridicule» zur Richtschnur des Betragens. So ist Montesquieu also durchaus wieder im Fahrwasser seiner Gegenwart angelangt, und der Leser hat bereits oft bemerken können, daß er ihr keineswegs nur als Hasser und Tadler gegenübersteht. Er stellt denn auch ohne jeden Tadel als einfache Tatsache fest, daß die Frauen in der Monarchie mit ihrem Hofleben «peu de retenu» besäßen (9). Wenn sie in der Despotie in enger Sklaverei gehalten würden, so geschehe es, weil Frauenfreiheit dort Verwirrung stiften würde. Sie könnten also in der Despotie keinerlei Luxus entwickeln, seien nur selber „ein Luxusobjekt". In der Republik endlich seien die Frauen dem Gesetze nach frei, aber „Gefangene der Sitte". Wieder beleuchtet nun Montesquieu an römischen Rechtsverhältnissen (10—14), wie die Stellung der Frau mit Notwendigkeit und auch gegen den hemmenden Einzelwillen sich jedesmal der veränderten Staatsform anpaßte. Strenge Hausgerichtsbarkeit, dauernde Bevormundung in der Republik, Lockerung der Fesseln in den monarchischen Zeiten. «Cela étoit bon pour la république, et n'étoit point nécessaire pour la monarchie» (12), ist die typische Form, in der er hier über die einzelnen Einrichtungen urteilt. Die schweren Strafen der Kaiserzeit gegen manche

Unsittlichkeiten (13) sind ihm kein Gegenbeweis seiner Meinung, nur eine Bekräftigung. Diese Gesetze zeigen ihm nur den Sittenverfall, der eben im kaiserlichen Rom mit Notwendigkeit eingetreten ist. Man bestraft jetzt so nachdrücklich Verbrechen, weil man die leichteren Vergehungen straflos läßt, man straft auch nicht um der Sittenreinheit willen, sondern um eine despotische Handhabe gegen adlige und reiche Familien zu besitzen.

Montesquieu betont ausdrücklich (14), daß er mit all diesen Betrachtungen keineswegs von seinem Hauptthema, dem Luxus, abgewichen sei; er kommt ihm dann (15) noch einmal entschiedener näher, indem er von Mitgift, Morgengabe, Gütergemeinschaft in der Ehe, usw. handelt. Er hält für die Monarchie hohe Mitgift erforderlich, damit der Gatte seinem Rang entsprechend leben könne, er hält hier Gütergemeinschaft für angebracht, « parce qu'elle intéresse les femmes aux affaires domestiques, et les rappelle, comme malgré elles, au soin de leur maison ». Für die Republik seien diese Dinge unnütz, für die Despotie sinnlos.

Wie ein Märchen, sich selbst zur Erholung, erzählt er dann (16) von der „schönen Einrichtung der Samniten" — gelehrte Herausgeber haben festgestellt, daß hier eine ernste Verwechslung mit den Suniten des Stobäus vorliege — von der schönen Einrichtung des idealen Volkes jedenfalls, in dem der tugendhafteste Jüngling sich das schönste Mädchen zur Gattin wählen durfte. « L'amour, la beauté, la chasteté, la vertu, la naissance, les richesses même, tout cela étoit, pour ainsi dire, la dot de la vertu ».

Zur Wirklichkeit zurückkehrend, bringt er ihr zum Abschluß des Buches einigen Spott entgegen. Kapitel 17: « De l'administration des femmes » spricht den Frauen die Fähigkeit ab, ihr Hauswesen gut als Herrinnen zu verwalten; die Fähigkeit ganze Reiche zu regieren hätten sie dagegen mehrfach bewiesen. So sachlich das hier herauskommt, es steckt doch ein gewisser Hohn dahinter; und

wiederum hinter den Hohn duckt sich der Schicksalsgedanke Montesquieus, dem alles Regieren des Individuums im letzten Grunde doch nur eine traurige, hilflose Posse ist.

5. Verfallsarten des Staates.

Verschleiert und niedergehalten von dem mächtig dagegen ankämpfenden Gefühl, meldet sich nun doch der Gedanke von der Hilflosigkeit des Einzelnen, zu wirken und zu bessern. Was den Staat erhält, sind jene Prinzipien, die aus so unendlich vielen Faktoren zusammengesetzt und deshalb so unendlich vielen Krankheiten unterworfen sind, daß das Individuum ihnen im Grunde ohne jeden Einfluß gegenübersteht. Wenn die Prinzipien „gesund“ sind, schadet kein schlechtes, wenn sie verderbt sind, hilft kein gutes Gesetz, heißt es im elften Kapitel des Buches VIII, das «De la corruption des principes des trois gouvernemens» und damit von der eigentlichen inneren Todeskrankheit des Staates handelt. Im Verlauf der großen Bemühung um den Staat, die der «Esprit des Lois» bildet, ist dieses Buch wie ein erster Ausbruch der Verzweiflung.

Ein leiser, und der rasch überwunden werden kann, denn noch hat ja Montesquieu das Wesen seiner «principes» nicht in ihrer ganzen unentwirrbaren Vielfältigkeit und Verknotung dargestellt. Er begnügt sich als «idée générale» des Buches in dem einzeiligen ersten Kapitel die Aussage zu tun: «la corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes.»

Er wendet sich dann sofort den Verfallsarten dieser Prinzipien in den einzelnen Staaten zu. Was er nun in drei Abschnitten über den Verfall des demokratischen Prinzips ausführt, ist wie eine Berichtigung, wie eine Buße jenes Märchens von der idealen auf Gleichheit gestellten Republik. Ich hob hervor, wie er dort den geringen Umfang der von

ihm gemeinten Gleichheit verwischte, wie er dadurch der kommenden französischen Revolution den Weg wies. Historisch gesprochen, hat ihn die Buße des achten Buches nicht entsühnen können, und Robespierre bleibt fraglos Montesquieus tragische Schuld. Märchen wirken immer stärker als Sachlichkeiten, und wo eine Zeit mit Lächeln auf den Märchensinn der früheren Epoche zurückblickt und sich ihrer eigenen Sachlichkeit rühmt, da hat sie eben diese Sachlichkeit bereits ins Märchen erhoben. Auch vom Rationalismus durchtränkte Zeiten werden doch nur durch die Phantasie geführt, und die Göttin der Vernunft ist ein Phantasieerzeugnis wie Aphrodite oder Freya ....

Montesquieu betont jetzt (2) mit heftigem Nachdruck, mit breiter Ausmalung, daß das demokratische Prinzip der Gleichheit nicht nur am Einbruch der Ungleichheit, sondern auch an dem der zu großen Gleichheit, der «égalité extrême», tötlich erkranken könne. Dann werde das Volk der Feind seiner eigenen Behörden, vor denen alle Achtung schwinde; mit der Herabzerrung der Senatoren gehe die Achtungsminderung vor Greisen, Vätern und Gatten Hand in Hand, «vertu» verfalle und «libertinage» regiere. Ein anschauliches Xenophon-Zitat erläutert, wie Macht und Reichtum zur Last werden, wie der Pöbel die oberen Klassen tyrannisiert. Der Verarmte spricht: «Je suis un roi, j'étois esclave; je payois un tribut à la république, aujourd'hui elle me nourrit; je ne crains plus de perdre, j'espère d'acquérir». Das Volk wird jetzt von den Regierenden bestochen, erkauft; aber die Bestechung verdirbt den Verführer so sehr, wie die Verführten, und diesen bleibt auch der eigentliche materielle Nutzen im Grunde versagt, denn „man kann dem Volk nicht viel geben, ohne ihm noch viel mehr abzunehmen." Zu solchen Schröpfungen aber sind Willkür und Staatsvergewaltigung nötig, und so trägt der Boden allzu großer Freiheit allerlei kleine Tyrannen. Denen schließlich ein einzelner Gewaltiger über den Kopf wächst, die äußerste Demo-

kratie in völlige Despotie verkehrend. Wieder öffnet hier Montesquieu für einen Augenblick das Notventil der «cause particulière». Die griechischen Republiken seien oft im Verfall vor der Tyrannis bewahrt geblieben, weil ihre Bürger die despotische Regierungsform zu sehr haßten, weil ihre Verführer häufiger Redner als Krieger waren; aber zur Anarchie und Vernichtung habe ihr Leidensweg doch geführt. Als eine Folgerung aus diesem Abschnitt, in schärferer, mehr zusammengefaßter Definition, geißelt dann das dritte Kapitel noch einmal den „Geist der extremen Gleichheit". Wahre und übermäßige Gleichheit seien von einander entfernt wie Himmel und Erde. Wahre Gleichheit bestehe nicht darin, herrenlos sein zu wollen, sondern nur darin, seinesgleichen sich unterzuordnen, sich an bürgerlicher Gleichheit vor dem Gesetz genügen zu lassen, statt jedem Amt und Rang die Ehrerbietung zu versagen. Eine besondere Einbruchsgefahr des Geistes der Ungleichheit sieht Montesquieu (4) in großen Handlungen, an denen das Volk erfolgreichen Anteil nehme. Er werde dann stolz und störrisch. So habe sich Athen bei Salamis die Todeskrankheit geholt. Man sieht die ganze Zerbrechlichkeit der Montesquieuschen Republik; jede starke Bewegung zerstört sie; sie ist ein irdisch nicht brauchbares Wesen — ein Ideal.

Wie aber dieser ideale Zustand selber, so liegt auch die bisher behandelte der ihm drohenden Gefahren, die der allzu großen Gleichheit, außerhalb der Montesquieuschen Wirklichkeit. Die andere Gefahr, die der Ungleichheit und der hieraus erwachsenden Willkürherrschaft, liegt ihr umso näher. Diese Bedrohung studiert nun Montesquieu zuerst an der Aristokratie, die er hier (5) anfangs mit großer Berechtigung «une monarchie qui a plusieurs monarques» nennt, um sie dann doch wieder als Republik anzusprechen. Er sieht ihre Verfallsgefahr darin, daß der regierende Adel sich vom Gesetz lossage und willkürlich regiere. Dann bilde das ganze übrige Volk eine Despotie,

nur die Adelskörperschaft eine Republik, und so stießen «les deux corps du monde les plus désunis» aufeinander. Je geringer die Zahl der regierenden Adligen sei, um so drückender werde die Gewaltherrschaft werden, hinwiederum dürfte ein großer Umfang der Regierungskaste zu einem «esprit de nonchalance, de paresse, d'abandon» führen. Nur Gesetze, die den Adel mit Strenge zügelten (der Diktator also, und also die Verneinung der Republik!), dazu von außen drohende, sozusagen komprimierende Gefahren hielten dieses Staatswesen in den Fugen. Den Druck von außen könnte auch die Demokratie nicht entbehren, und so habe die Furcht vor den Persern die griechischen Staaten aufrecht gehalten. Daß sich Montesquieu auch bei der Vorstellung der Aristokratie, die er zuletzt also wieder mit der demokratischen Republik zusammenfaßt, doch noch, gewissermaßen mit einem Fuß, im Märchenland befindet, geht aus einer etwas verschwimmenden Bemerkung hervor. Er nennt es den Zustand des „äußersten Verderbs", «lorsque les nobles deviennent héréditaires». Er muß also doch keinen Familienadel im üblichen Wortsinn im Auge gehabt haben. Schwebte ihm eine Aristokratie im idealen Sinne vor? Als Herrschaft der „Besten"? Wie aber ergaben sich dann diese Besten, wer wählte die ersten, wie ergänzte sich ihre Körperschaft? Das alles bleibt im Dunkeln, und Montesquieu wendet sich sogleich zu seiner eigentlichen Wirklichkeit, zur Monarchie.

Die Demokratie ging verloren, wenn das Volk alle Gewalt an sich raffte, alle Ämter ausüben wollte; die Monarchie wird zerstört, wenn der Monarch alle Ämter selber ausüben will. Diese einleitende Erklärung des sechsten Kapitels läßt sich in Montesquieus eigenen Lieblingsausdrücken dahin zusammenfassen, daß die gemäßigte Staatsordnung jedesmal untergeht, so oft der Souverän (im ersten Fall das Volk, im zweiten der Monarch) die von ihm selbst eingesetzten oder als überkommen gutgeheißenen Zwischen- und Teilgewalten an sich reißt. Eine

Reihe wuchtig stilisierter Sätze stellt die Arten oder Ausgangspunkte dieses Verfalls heraus. Die Monarchie verfällt, wenn der Herrscher an der überkommenen Ordnung der Dinge rüttelt und willkürliche Amtsübertragungen launisch vornimmt; wenn er — eine deutlichste Anspielung auf Ludwig XIV.! — „alles auf sich allein bezieht, den Staat in seine Hauptstadt, die Hauptstadt in seinen Hof, den Hof in seine eigene Person einschlingt", wenn er das ganze Wesen „seiner Herrschaft, seiner Lage und der Liebe seines Volkes verkennt." Das siebente Kapitel erweitert und verdeutlicht zugleich die Verfallsgründe. Das monarchische Prinzip leidet Schaden, wenn die höchsten Würdenträger zu Sklaven erniedrigt und um die Achtung des Volkes gebracht, wenn „Ehre und Ehren in Widerspruch" gesetzt werden, wenn die Rechtsprechung zu grausamer Strenge greift, wenn erniedrigte Würdenträger „auf die Größe ihrer Knechtschaft eitel werden" und alles nur dem Fürsten, nichts dem Vaterlande schuldig zu sein vermeinen. Montesquieu nennt solches Verhalten ein Majestätsverbrechen, da es den Monarchen all den Gefahren aussetze, die eben dem Despoten drohen. Er rafft nun (8) seine ganze politische Angst um den Gang der Dinge in einen kurzen gewaltigen Abschnitt zusammen. Nicht wo Formenwechsel zwischen gemäßigten Regierungen eintrete, sagt er, liege besondere Gefahr vor, sondern wo ein gemäßigter Staat in Despotie verfalle. «La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les moeurs. Mais si, par un long abus du pouvoir; si, par une grande conquête, le despotisme s'établissoit à un certain point, il n'y auroit pas de moeurs ni de climat qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffriroit, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres.»

Das «gouverné par les moeurs» bietet dem heutigen Verständnis einige Schwierigkeit. Man rechnet heute mit absoluten und verfassungsgebundenen Fürsten. Montes-

quieu dagegen unterscheidet zwischen Despoten und solchen absoluten Monarchen, die, ohne durch eigentliche Verfassungen gebunden zu sein, es durch jenen immer wieder erläuterten Komplex von Sitten und Traditionen sind. An die zu rühren natürlich in ihrer souveränen Gewalt steht, an die zu rühren aber eben nach Montesquieu «abus du pouvoir» ist, genau jener Mißbrauch, den Ludwig XIV. verderblich geübt hat .... Ob man nun die eben mitgeteilte leidenschaftliche Warnung vor dem Despotismus neben Montesquieus andere intuitive Voraussagungen des historischen Verlaufes setzen kann, wie einige getan haben, ist mir doch recht zweifelhaft. Die Stelle wird gelegentlich als eine Ankündigung der französischen Revolution aufgefaßt. Sie wäre dann aber keine Warnung, sondern der Ausdruck einer so vollkommenen Hoffnungslosigkeit, wie sie in diesem ersten Teil des Esprit mir noch nicht möglich und auch tatsächlich noch nicht vorhanden scheint. Montesquieu ruft sein Wehe über Europa, für den Fall, daß der Despotismus sich übersteigere. Die französische Revolution aber war der Gegenstoß wider ein Willkürregiment, das seinen Gipfel bereits vor Montesquieus Werk, zur Zeit Ludwigs XIV., erreicht hatte. Und während Montesquieu seine Warnungen schrieb, war die Bewahrheitung seines Schicksalsgedankens schon auf dem unaufhaltsamen Lauf: man bemühte sich in Frankreich, den Folgen der früheren Mißwirtschaft entgegenzuwirken und stemmte sich umsonst gegen das Verhängnis.

Noch einmal (9) läßt Montesquieu auf seinen Angstausbruch folgen, worin ihm die größte Sicherung der Monarchie besteht: in einem starken und geachteten Adel. Er spricht das aber hier außer in der Überschrift («Combien la noblesse est portée à défendre le trône») nicht mehr dogmatisch aus, sondern reiht nur mehrere kurze und eindringliche Beispiele aus der englischen, französischen und österreichischen Geschichte aneinander.

Dann zeigt er wieder (10), sehr knapp und damit die Wirkung bewußt erhöhend — denn in den Entwürfen des Archivs findet man den Abschnitt in breiterer Fassung —, wie ihm die reine Despotie ein rein Negatives, das negative Ideal ist. Die gemäßigten Prinzipien können erkranken, das despotische Prinzip ist von Natur aus immer krank; es bedarf keines Anlasses der Erkrankung, sondern verfällt «par son vice intérieur», und wie die anderen Prinzipien besondere Gründe brauchen, um zu sterben, so hat jenes besondere Gründe nötig, um am Leben zu bleiben. Es lebt nur, solange es durch irgendwelche Umstände, «tirées du climat, de la religion, de la situation ou du génie du peuple», gezwungen ist, von seiner eigentlichen Natur abzuweichen. Aber: «sa férocité reste; elle est pour quelque temps apprivoisée».

Während Montesquieu es nun sonst liebt, aus solcher Tiefe zum Licht aufzutauchen, bleibt er diesmal lange und eigentlich bis zum Schluß des Buches notgedrungen im Hoffnungslosen, ohne sich freilich schon, wie bereits gesagt, die Vollkommenheit des Trostlosen einzugestehen. Er hat die Verfallsarten der Prinzipien in den einzelnen Staatsformen studiert, er fragt sich nun (11) nach den „natürlichen Wirkungen der Güte und des Verderbs der Prinzipien". Die Antwort ist jener Schicksalssatz, den ich an den Anfang dieses Stückes stellte: «Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises et se tournent contre l'Etat; lorsque les principes en sont sains, les mauvaises ont l'effet des bonnes: la force du principe entraîne tout». Eine bunte Beispielreihe aus der Antike wie der Moderne, Sagenhaftes und geschichtlich Beglaubigtes beleuchtet den Satz von allen Seiten. Die Kreter hatten das Recht zum Aufstand wider unliebsame Beamte; ein staatszerstörendes Recht, aber die Kreter waren so voller Vaterlandsliebe, daß ihrem Staate kein Unheil aus dem an sich gefährlichen Gesetz erwuchs. «Les lois de Pologne ont

aussi leur insurrection» — hier fehlt die kretische Vaterlandsliebe, und so wirkt das Gesetz hier unheilvoll. Die Palästren der Griechen mit ihren Nacktkämpfen förderten erst die Tapferkeit und somit den Staat, zerstörten dann die Sittlichkeit und somit den Staat; nicht die Einrichtung hatte sich verändert, sondern „das Prinzip". Die Römer (12) entnahmen die Richter in verschiedenen Epochen verschiedenen Ständen und stießen überall auf Unzuträglichkeiten, als das Staatsprinzip einmal erkrankt war; zur Zeit seiner Gesundheit aber durfte den Plebejern schadlos ein Anteil an den patrizischen Ämtern zugestanden werden: diese Gesundheit, die Bürgertugend also, hinderte das Volk an einem verderblichen Gebrauch seiner Berechtigung. Hier kommt Montesquieu nicht daran vorbei, einen Augenblick im Anschauen der Römertugend auszuruhen (13). Er rühmt die bindende Kraft des Eides bei den Römern und erklärt sie aus der Stärke des dort herrschenden religiösen Gefühls. Es scheint mir das einzige Mal, daß Montesquieu aufrichtig von Religion spricht und sie nicht ohne weiteres mit religiöser Verehrung des Staates zusammenfallen läßt. Er sagt ausdrücklich, das römische Volk habe bisweilen für die Haltung des Eides mehr getan, «qu'il n'auroit jamais fait pour la gloire ni pour la patrie». Im letzten Grunde aber ist doch, was Montesquieu hier als Religion heraushebt und als besonderen römischen Sturmanker neben den „Sitten" nennt, nur das Element eines Rechtsgefühles, und somit doch wieder eng zu Montesquieus Staatsreligion gehörig ... Die Aussichtslosigkeit des Legislators wird schließlich sehr deutlich im Kapitel 14, das an karthagischen und römischen Beispielen erläutert, „wie die geringste Verfassungsänderung den Verfall der Prinzipien nach sich zieht." Das heißt denn doch beinahe, alles Heil in der Unbeweglichkeit suchen und den Gesetzgeber ausschalten.

Hiergegen aber muß sich Montesquieu aufbäumen, sofern er den Mut finden will, an seinem Werke weiter-

zuarbeiten. So sucht er nach „sehr wirksamen Mitteln zur Bewahrung der drei Prinzipien". Das so anspruchsvoll überschriebene Kapitel (15) enthält einen einzigen Satz: „Ich werde erst nach der Lektüre der vier nächsten Abschnitte verständlich werden." Das hat bei einigen Kritikern Entrüstung hervorgerufen, als verspotte Montesquieu den Leser und den Ernst des eigenen Werkes. Ich glaube, er meint es vielmehr sehr ernst. Er zwingt sich in die Uniform der Paragraphen, er zwingt eine Empfindung ins Gedankliche hinüber, zwingt sie dort zur Ausbreitung. Es ist im Grunde sein elementarstes Empfinden, das er so bändigt: der Haß gegen die zerrüttende Eroberungspolitik Ludwigs XIV. Montesquieu untersucht nacheinander die „unterscheidenden Eigenheiten" der Republik (16), der Monarchie (17, 18) und der Despotie (19). Die wichtigste «propriété distinctive» der Republik findet er, von rein psychologischer Grundlage ausgehend, in der geringen Ausdehnung ihres Landgebietes. Man hat gesehen, wie ihm die Republik eine Art Kloster bedeutet, dessen Insassen keinen anderen Besitz kennen, als den dem Orden gemeinsamen, kein anderes Interesse, keinen anderen Ruhm, keinen anderen Genuß, als den Glanz, die Reinheit ihres Ordens. Das aber kann naturgemäß nur der Fall sein, wenn dieses Staatswesen ein kleines, dem Einzelnen übersichtliches und in allen Teilen und Funktionen nahes, dazu auch nur, wenn es ein verhältnismäßig leicht in Ordnung zu haltendes Gebilde ist. Bei größerer Staatsausdehnung werden Sonderinteressen des Einzelnen wach werden, Einzelvermögen anwachsen, zu große Machtvollkommenheiten in den Bereich des Einzelnen geraten. All das ist unvereinbar mit dem Wesen der idealen Republik. Widerum, meint Montesquieu, sei gerade ein kleines Staatswesen, vor allem die Einzelstadt, zur Republik bestimmt. Ein Fürst würde auf so engem Gebiete durch seine Machtausübung zu leicht den Bürgern beschwerlich fallen, und diese könnten den mißliebig gewor-

denen Herrscher, der sich auf keine andere Stadt zu stützen vermöge, mühelos verjagen. (Daß solch einem Fürsten auch jede Außenmacht, jede «force étrangère», verderblich werden kann, ist eine Gefahr, die er mit der kleinen Republik teilt, und die also Montesquieu hier besser unerwähnt gelassen hätte.) — Das größere Land verlangt nach monarchischer Regierungsform. Bei geringerer Ausdehnung würde es, wie eben am Beispiel der „Stadt" gezeigt, zur Republik werden; bei sehr großer dürften dem Herrscher die sanften, die verfassungsmäßigen Mittel zur Durchführung seiner Herrschaft versagen. Die Reiche Alexanders, Attilas und Karls des Großen zerfielen; das spanische Weltreich ist nur eine Scheinmonarchie, in Amerika durch schlimmsten Despotismus aufrecht gehalten, in den Niederlanden unglücklich, sobald es von der Despotie abwich, in Italien nur herrschend, so lange es übermäßig für diese Herrschaft zahlt («à force de l'enrichir et de se ruiner»). Hat die Monarchie den Drang nach Ausdehnung, und sie hat ihn wohl immer, so nähert sie sich unvermeidlich der despotischen Staatsform: «les fleuves courent se mêler dans la mer: les monarchies vont se perdre dans le despotisme» (17). Hier liegt die Herzensangst, jene Grundempfindung Montesquieus, offen am Tage. Das ganz große Reich, schließt er die vier erläuternden Abschnitte — vier, da die Sonderlage Spaniens ein Stück für sich bildet —: «un grand empire suppose une autorité despotique dans celui qui gouverne». Denn hier müsse „die Raschheit der Entschließungen die Entfernung der Orte aufheben, bis zu denen sie zu dringen haben", Furcht müsse die entfernten Beamten im Zaume halten, und nur Willkür könne den vielen Wechselfällen so weitgespannter Beziehungen gewachsen sein (19). Ich zeigte, wie die These von der kleinen Republik allein aus psychologischer Wurzel sich entwickelte; bei den Sätzen von der größeren Monarchie und der ganz großen Despotie spielen auch technische Anschauungen mit, die heute über-

wunden sind: die erste Eisenbahn, der erste Telegraphendraht nahmen diesen Sätzen vieles, wenn nicht alles von ihrer Wahrheit. Für Montesquieus Zeitalter aber bedeuteten sie die unmittelbare Wirklichkeit, so schlägt in ihnen sein Herz, und so ist denn die Antwort auf die Frage des Kapitels 15, die nun (20) einfach als «conséquence des chapitres précédens» bezeichnet wird: Hütet euch vor jeder Änderung der Grenzen, vor Verengung wie Ausdehnung gleicherweise! — diese Beantwortung ist doch mehr als eine bloße Wiederholung oder Variation jenes trostlosen Mittels der Bewegungslosigkeit; es ist eine leidenschaftliche Warnung für alle Nachfolger und Nachahmer Ludwigs XIV. Allgemein gefaßt freilich ist es doch wieder ein Eingeständnis der Hilflosigkeit dem geheimnisvollen Werden und Vergehen der «principes» gegenüber.

So voller Empfindung, so rein subjektiv somit diese Kapitelreihe im Kern auch ist, hat sie Montesquieu doch in ganz theoretische Formen, in äußerlich kalte Paragraphen gezwungen. Der Künstler in ihm fühlt nun wieder das Bedürfnis, beim Buchschluß, bevor er neue Gedankenreihen anspinnt, im Bunten auszuruhen. «Cause particulière» und Orient sind dazu, wie immer, bequem zur Hand. Diesmal aber bedient sich Montesquieu des „besonderen Grundes“ gewissermaßen mit umgekehrter Anwendung: er will seinem Dogma nicht Luft schaffen, sondern gerade beweisen, daß bei allen Ausnahmemöglichkeiten das Dogma selber doch bestehe. In China, läßt er sich (21) einwerfen, herrsche die Despotie und dennoch herrsche dort nicht als einziges Prinzip die Furcht, sondern auch Ehre und Tugend. Und nun faßt er zusammen, was er schon früher von den Verhältnissen dieses Landes erzählt hat, läßt den Gefühlen der Ehre und der Tugend, wie sie dort aus eben jenen Sonderverhältnissen erwachsen, ihr Recht, und läßt sie doch beherrscht sein von dem despotischen Prinzip der Furcht. Man mag das eine Spielerei nennen — für Montesquieu ist es eine Notwendig-

keit. Entginge ihm die Möglichkeit des Verallgemeinerns, des Dogmatisierens, so entglitte ihm der Boden unter den Füßen ja völlig, ein Boden, dessen Schwanken er sich und dem Leser immer nur zeitweise zu verbergen weiß.

6. Der Krieg.

Auch in dem Letzten, was Montesquieu vom Staate an sich zu sagen hat, wird man dieses Schwanken fühlen. Er hat die seinen Staaten von innen drohenden Krankheiten beschrieben; es bleibt ihm übrig, von der äußeren Gefahr zu handeln, von der Möglichkeit der Staatszertrümmerung oder -unterjochung durch ein Nachbarvolk.

Aus Montesquieus humaner Stimmung, aus seinem Haß heraus gegen den Eroberer Ludwig XIV. wäre es begreiflich, ja eigentlich zu erwarten, daß er nun nur von der Verteidigungskraft des Staates, nur vom Abwehrkrieg redete. Ihn hat er denn auch (im neunten Buch) in den Vordergrund gestellt. Schließt er im folgenden (zehnten) Buch eine Betrachtung der «force offensive» an, so wird man auf rein Negatives, auf die stärkste Verdammung des Angreifers gefaßt sein. Statt dessen stößt man auf sehr sachliche Betrachtungen des Eroberns, ja geradezu auf Anleitungen zum Eroberungskrieg. Das hat den Zorn der rein und — bequem human gestimmten Friedensfreunde zeitig zum Widerspruch gereizt, und Voltaire den Vorwurf des Machiavellismus gegen ihn erheben lassen[1]. Diesen Vorwurf damit zu entkräften, daß Montesquieu auch hier die Wirklichkeit fest ins Auge gefaßt habe, ganz fest, um eben an ihr sein Läuterungswerk zu üben, wäre nur

[1] Die verstreuten, nicht immer übereinstimmenden Ansichten Voltaires über Montesquieu sind in einem inhaltreichen Aufsatz O. Sakmanns: „Voltaire als Kritiker Montesquieus" (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. CXIII, 1904) zusammengetragen. Der Leser dieser Studie sei aber ausdrücklich auf Morfs ausgezeichnete Anmerkung dazu hingewiesen.

halb richtig, und halb eine Ausflucht. Denn eine Seelenhälfte Montesquieus stimmt wirklich mit Machiavelli überein. Er weiß, daß ein Staat atmen muß, wie ein Einzelner, daß ein Staat, wie ein Einzelner, das Recht hat, Umschnürungen zu zerreißen, ehe sie ihn ersticken, daß er Angreifer sein kann, um sich im höheren Sinn zu verteidigen. Er weiß auch, daß ein Staat die Berufung in sich fühlen kann, eine höhere Kultur erobernd auszubreiten. Und er weiß endlich, — er hat ja die Geschichte Roms geschrieben! —, daß ein Staat das Muß in sich tragen kann, seine Lebenskraft im Stoß nach außen, im Umsichgreifen auszuströmen. Und derselbe Montesquieu bewundert diese Größe, diese Lebensgewalt und sucht sie zu leiten, und derselbe Montesquieu haßt sie und glaubt, daß sie zum Verderben führe, und sucht sie einzudämmen. Da ist er denn Schüler und Hasser Machiavellis in einem, da klafft der Widerspruch in seinem Innern und seinem Werk, und aus dem Spalt schimmern alle Schönheiten und alle Reichtümer des «Esprit des Lois» . . . .

Den Anfang (IX, 1) macht wieder die Abtrennung des Ideals von der Wirklichkeit: die reine Republik für sich kann nicht bestehen; «si une république est petite, elle est détruite par une force étrangère; si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur». Der zweite Fall ist im achten Buch abgehandelt worden, an den ersten knüpft sich der Fortschritt des neuen Buches. Montesquieu sieht eine Möglichkeit, ein Stück seines Ideals in die Wirklichkeit zu übernehmen: die Vereinigung mehrerer Republiken zu einem Staatenbund.

Er studiert das (1—3) an einstigen und gegenwärtigen Staatsformen, an den Lykiern, wie er sie bei Strabo findet, an Holland, der Schweiz, Deutschland, und seine Ausführungen haben den späteren Geschichtsverlauf beeinflußt. Nur durch Föderationen, stellt er heraus, in denen die einzelnen Bundesstaaten im Innern ihre Freiheit und Eigenart behielten, nach außen sich zu Abwehr und Stoß

zusammenschlossen, konnte Griechenland blühen, Rom zur Größe gelangen, eine spätere Zeit das römische Joch abschütteln. Und weiter: «C'est par là que la Hollande, l'Allemagne, les ligues suisses, sont regardées en Europe comme des républiques éternelles» (1). Man sieht aus dem Beispiel Deutschlands, daß Montesquieu hier den Begriff der Republik nicht in seiner reinsten Form verwendet, wenn er auch im nächsten Abschnitt ausdrücklich erklärt, daß Monarchien zu Föderationen ungeeignet seien, und für Deutschland, in dem sich „freie Städte und kleine Fürstentümer" unter einem Monarchen zusammenfänden, nach dem hilfreichen „besonderen Grunde" sucht. Er sieht im Föderativstaate die Vereinigung monarchischer und republikanischer Vorteile, er hält eine solche Staatsform für die am wenigsten gefährdete. Werde einer ihrer Teile durch Fremde bedrängt oder erobert, so seien die anderen noch frei, erstünde dem einen Teil ein Usurpator, so könnten die übrigen für die ursprüngliche Einrichtung eintreten, werde der Bund zersprengt, so bleibe den einzelnen Bundesstaaten immer noch ihre Souveränität .... Was Montesquieu an dieser Staatsform so anzieht, ist offenbar die in ihr herrschende Machtverteilung, die Erhaltung und Entwicklungsmöglichkeit vieler Individualitäten, unbeschadet der äußeren und der eigentlichen Staatskraft. Was ihn so große Stücke auf den Föderativstaat halten läßt, ist weiter, von der negativen Seite her, seine Abneigung gegen das zentralistische Wesen, das in Frankreich durch den Absolutismus ausgebildet und der mächtigste Förderer des Absolutismus geworden war. Es herrschen ja im Grunde in solchen Föderationen die gleichen Ideen des Individualismus zwischen Staat und Staat, die zwischen Staat und Bürger im Ausbau innerer Verfassungen zum Ausdruck kommen. Während Montesquieu aber dieser zweiten Gestaltung oder Folge der individualistischen Idee auf staatlichem Gebiete bis ins Einzelne nachgegangen ist, hat er sich dem Föderativwesen gegenüber auf zwar warm-

herzige aber kurze Andeutungen beschränkt. Das dritte Kapitel handelt nur ganz knapp von der Macht- und Lastverteilung zwischen den einzelnen Gliedern des Staatenbundes, die niemals gleiche Größe hätten. Montesquieu bewundert vor den Holländern, die jeder ihrer Provinzen eine Stimme gäben, die Republik der Lykier, die im gemeinsamen Rat den großen Städten zahlreichere Stimmen zugestanden als den mittleren und den kleinen.

Noch ein anderer Gesichtspunkt als der des Individualismus macht ihn zum Verehrer des Föderativstaates: er sieht in ihm eine friedliche Völkervereinigung und somit die Möglichkeit des Kulturaustausches, der gegenseitigen Entwicklung; der Föderativstaat also ist ihm eine besonders gesellige Form. Das äußerste Gegenbild dazu bietet der despotische Staat (4). Er kann sich nur durch Absonderung in seinem unnatürlichen Zustand bewahren, er wird deshalb eine Art Wüstengürtel um sich ziehen, die Grenzgebiete verödet lassen. Eine mildere Art der Absonderung ist es, wenn der Despot zwischen sein Reich und den gefürchteten Nachbarn Pufferstaaten schiebt, deren Fürsten seiner Souveränität unterstehen. Wie es aber für Montesquieu hier vor allem darauf ankommt, in grellen Farben ein Schreckbild zu malen, das geht aus einer doch recht haltlosen Bemerkung des nächsten Abschnittes hervor. Dort (5) von den Sicherheitsvorkehrungen der Monarchie redend, läßt er sie auf den Wüsten-Grenzgürtel der Despotie verzichten und dafür sich mit Festungen umgeben, wie sie ein Despot keinem seiner Untertanen anvertrauen dürfte. Und erklärt dann: «les états despotiques font entre eux des invasions: il n'y que les monarchies qui fassent la guerre.» Und noch einmal schwelgt er im negativen Ideal und malt die Wurzellosigkeit und den leichten Zusammenbruch des despotischen Staates, wenn er nun zusammenfassend (6) «de la force défensive des états en général» spricht. Hier stützt er sich wieder auf jene heute so gar nicht mehr zutreffenden technischen

Umstände. Aus der Weite des Reiches erwachsen für ihn Gefahren, weil er keine raschen Beförderungsmöglichkeiten für das Heer kennt. Frankreich und Spanien mit ihrer mittelgroßen Ausdehnung nennt er glückliche Länder, das weite Persien unselig hilflos. Was er damit herausstellen will, ist eben die Gefahr zu weitgreifender Eroberungen. Sicherheit des Besitzes, «l'immutabilité de sa condition» seien das Glück, die Stärke eines Staates, nicht die Leichtigkeit irgendwelcher Eroberungen, die, nur schwer bewahrt, das Ganze gefährdeten. Wie ausschließlich er Frankreich im Sinn hat, das Frankreich Ludwigs XIV., kommt in den anschließenden «réflexions» (7) schleierlos zum Ausdruck. Sie haben die engsten Beziehungen zu Montesquieus Schrift über die Universalmonarchie, enthalten ihren innersten Kern. Montesquieu spielt auf Ludwigs (hier unwahrscheinlich genannten) Plan an, das ganze Europa zu erobern, und hält es für ein Glück nicht nur Europas, sondern auch des Königs und Frankreichs, daß dieser Plan scheiterte. Daß er scheitern mußte, beweist Montesquieu in einem prunkvollen wohlgegliederten Satz, der wieder wie die Zusammenfassung eines früheren Werkes wirkt: er enthält eigentlich alles, was die «Lettres Persanes» zerstreut über den Charakter des französischen Volkes aussagen. Mit diesem Volke, das mehr Tapferkeit als Ausdauer kenne, das die fremden Völker durch Mißachtung ihrer Sitten erbittere, das nicht Verzicht leisten könne auf seine Vergnügungen .... wie hätte mit ihm ein so ungeheures Unternehmen ganz durchgeführt werden können!

Einen Augenblick kommt Montesquieu noch von Frankreich los und erhebt sich ins Allgemeinere, indem er den gebrechlichen Zustand eines Staates schildert, der ferne Kriege durchkämpfen läßt, um draußen in den Heeren zusammenzuschmieden, was innen in Parteikämpfen auseinanderzufallen droht (8). Sogleich aber (9) kehrt er unmittelbar zu Frankreich zurück. Er führt den Begriff der

«force relative des états» ein. Diese relative Macht, die Gewalt, die ein Staat im Verhältnis zu anderen Staaten besitze, sei wichtiger als seine absolute Kraft. Montesquieu entwickelt in kurzen Angaben, wie um die Mitte der Regierungszeit Ludwigs XIV. Frankreich auf dem Gipfel der «grandeur relative» gestanden habe. Statt daran zensurgefährdete weitere Geschichtsbetrachtungen zu knüpfen, handelt er dann mit durchsichtiger Verallgemeinerung von der Gefahr, den Verfall eines schwachen Nachbarn beschleunigen, seinen Staat erobern zu wollen (10). Dabei sei mehr zu verlieren als zu gewinnen: man kommt um einen Pufferstaat, einen Blitzableiter, man büßt mehr an relativer Macht ein, als man an absoluter gewinnt. —

So scheint denn der Eroberungskrieg für Montesquieu ausgeschlossen. Nicht so der Angriffskrieg. Er kann eine notwendige Verteidigungswaffe darstellen. Das Leben der Staaten wird im zweiten Kapitel des zehnten Buches mit dem Leben der Menschen verglichen. Staat und Einzelner haben das Naturrecht, sich zu verteidigen, den Gegner zu töten, wenn ihr Leben bedroht ist. Der Einzelne wird nur in augenblicklicher Notwehr so handeln dürfen, im übrigen schützt ihn das Gericht seines Landes; der Staat muß öfter zur Waffe greifen. Und für einen Staat wird diese Notwehr bisweilen auch „die Notwendigkeit des Angriffs" in sich schließen, «lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettroit un autre en état de le détruire, et que l'attaque est dans ce moment le seul moyen d'empêcher cette destruction.» Mit dieser Zulassung des Angriffs hat sich Montesquieu weit aus dem Kreis konsequenter Humanität, oder wenn man will: spezifisch christlicher Moral entfernt und fest auf den Boden staatlicher Wirklichkeit, wenn man will: auf machiavellistischen Boden gestellt. Aber wie sehr umschränkt er seine Erklärung, wie sehr kommt es ihm darauf an, den Angriffskrieg wirklich nur im Falle der Notwendigkeit zuzulassen,

ihn auch dann in ein nach Möglichkeit menschliches Tun umzuwandeln! Er betont aufs leidenschaftlichste, daß nur ein staatliches Muß, kein Ruhmbedürfnis, keine Laune des Herrschers zum Angriffskriege führen dürfe. Und vor diesen «De la guerre» betitelten zweiten Abschnitt hat er als Einleitung und Grundakkord des ganzen Buches die Erklärung gestellt, daß alle «force offensive» durch das Völkerrecht geleitet sei, «qui est la loi politique des nations considerées dans le rapport qu'elles ont les unes avec les autres» (X, 1). Er will also den Krieg als eine Rechtsform, als einen Akt der Gerechtigkeit behandelt sehen, ihm somit seine Furchtbarkeit rauben. Aber dennoch dehnt er den Begriff der kriegerischen Notwehr so weit aus, daß auch Machiavelli mit solcher Notwehr hätte zufrieden sein können — nicht nur der Angriffskrieg geht mit ein, sondern schließlich doch auch die Eroberung: «Du droit de guerre dérive celui de la conquête, qui en est la conséquence» (3). Und der Eroberer muß, um sich zu schützen, die härtesten Mittel anwenden dürfen, als Tötung, Versklavung, Deportation. Im selben dritten Kapitel aber, das den Begriff der Notwehr spannt, bis er ins Gegenteil überschlägt, das Montesquieu Schulter an Schulter mit Machiavelli zeigt, das ihn böswilligen oder auch nur untief sehenden Augen als einen verkappten Machiavelli, als einen Humanitätsheuchler erscheinen lassen könnte — im selben Atemzuge reckt sich sozusagen der andere Montesquieu hoch und heiß empor. Auch Eroberung soll menschliches Tun sein. Sie muß es sein aus doppeltem Grunde: dem idealen, daß auch sie als Ausfluß des Krieges dem Rechtsgedanken untersteht, dem praktischen, daß ihr natürliches Ziel die Bewahrung und Nutzbarmachung des eroberten Landes ist.

Montesquieu stellt vier Möglichkeiten auf, nach denen man mit einem eroberten Lande verfahren könne. Man könne ihm seine alten Einrichtungen lassen und es nur der neuen Regierung unterstellen, man könne es völlig

neu organisieren, man könne es gesellschaftlich auflösen durch Verpflanzung seiner Bürger in andere Reichsgebiete, man könne endlich die Einwohner ausrotten. Das erste Verfahren entspreche dem modernen Völkerrecht, das letzte dem antiken Brauch — «sur quoi je laisse à juger à quel point nous sommes devenus meilleurs.» In dieser Bemerkung liegt der ganze stolze Optimismus, der im 18. Jahrhundert so dicht und verträglich neben Pessimismus und Skeptizismus wohnt. Daß Montesquieu auch von ihnen, und von ihnen erst recht, geleitet wird, zeigt die sofort folgende Bekämpfung der in Ansehen stehenden Völkerrechtslehrer, die dem Eroberer «un droit, je ne sais quel, de tuer» zusprächen: «ce qui leur à fait tirer des conséquences terribles comme le principe.» Man könnte sagen, dies «droit, je ne sais quel,» und seine schrecklichen Konsequenzen seien nichts anderes als Montesquieus Notwehr und Bewahrungsrecht. Nur nimmt er es jetzt mit dem Begriff der Notwehr so genau als möglich und sucht die Bewahrung des Eroberten mit milden Mitteln zu erreichen. Recht der Tötung besteht für Montesquieu einzig, so lange der bewaffnete Widerstand währt, Zerstörung einer widersetzlichen Gesellschaft trennt er scharf von der Vernichtung ihrer einzelnen Glieder: «le citoyen peut périr, et l'homme rester,» und die Bewahrung des Eroberten ist durch Versöhnlichkeit am ehesten zu erreichen. Zeitweise Knechtung mag unumgänglich sein, dauernde ist «contre la nature de la chose»: «il faut que le peuple esclave puisse devenir sujet.» Und er verweilt bei friedlichen Assimilierungsmöglichkeiten, die die Sklaverei des unterworfenen Volkes nach einiger Zeit unnütz machen. Der Eroberer muß (4) seinen neuen Untertanen eine bessere Lage verschaffen, als sie vorher hatten. Ein Land, das man erobern konnte, wird ja gewiß nicht in bester Verfassung gewesen sein. Es hat wahrscheinlich unter Mißbräuchen, vielleicht unter hohen Abgaben gelitten. Da kann es dem neuen Regenten, der an keine

überkommene Verpflichtung, an keine Tradition gebunden ist, durchaus nicht schwer fallen, hier eine neue, bessere Ordnung einzuführen.

Dabei fällt eines auf, was schon gelegentlich bemerkt wurde, wo Montesquieu vom Föderativstaat handelte. Dort (IX, 1) sagte er, die Bündnisse einzelner Städte seien früher notwendiger gewesen als jetzt, weil in alten Zeiten eine eroberte Stadt nicht nur wie heute ihre politischen Rechte («la puissance exécutrice et la législative») verlor, „sondern auch alles, was es an Eigentum unter den Menschen gibt“. Den Verlust der freien Nationalität schlägt Montesquieu also offenbar nicht übermäßig hoch an, und so glaubt er denn auch im Falle der Eroberung die Unterworfenen durch „einige Vorteile“ befriedigen zu können. Um so höher aber faßt er schließlich das Wesen dieser kompensierenden Vorteile. Sie sollen in erhöhter Kultur bestehen. Grotesk sagenhafte Züge müssen das in einem Sonderkapitel (5) illustrieren: Gelon, der König von Syrakus, verbot den Karthagern die Kinderopfer, Alexander untersagte den Baktriern, „ihre alten Väter von großen Hunden fressen zu lassen“. Der Eroberer muß Kulturbringer sein, dann adelt und rechtfertigt er sein Tun: «je définis ainsi le droit de conquête: un droit nécessaire, légitime et malheureux, qui laisse toujours à payer une dette immense pour s'acquitter envers la nature humaine» (4). Der persönliche Zwiespalt in Montesquieu zwischen den Idealen des Ethischen und des Staatlichen findet Milderung in der Denkweise des 18. Jahrhunderts, das die Idee der Nationalität nur gering einschätzte, die Idee der Kultur aber unermeßlich hoch ....

Ins Einzelne gehend, spricht Montesquieu unter mehrfachen Gesichtspunkten der Republik fast ganz das Recht und die Fähigkeit des Eroberns ab (6—8). Er nennt es „wider die Natur der Sache“, daß unter Föderativrepubliken der eine Bundesstaat den anderen erobere, weiter, daß eine Republik Städte erobere, «qui ne sauroient entrer

dans la sphère de sa démocratie.» Das hinzugewonnene Land müsse „die Vorrechte de Souveränität" mitgenießen, und hier kommt eben für Montesquieu die begrenzte Bürgerzahl der antiken Republiken hindernd ins Spiel. Behandle aber die Republik das eroberte Land als ein wirklich unterjochtes, so gefährde sie ihre eigene Verfassung, da sie dem fernen Feldherrn und Gouverneur zu große Macht anvertraue. Der karthagische Senat habe wohl gewußt, weswegen er den Sieger Hannibal ununterstützt verbluten ließ. Übrigens sei die Republik erfahrungsgemäß eine härtere und somit verhaßtere Herrin unterjochter Staaten als die Monarchie, da die ihr Unterworfenen „weder die Vorteile der Republik noch die der Monarchie" genössen. Mache sie dennoch Eroberungen, so sei sie besonders verpflichtet, das geknechtete Land für die ihm notwendig entstehenden Nachteile zu entschädigen, «en lui donnant un bon droit politique et de bonnes lois civiles» (8). So läuft denn diese besondere Betrachtungsreihe auf die gleichen Kulturforderungen hinaus, wie die allgemeine Behandlung des Eroberungsrechtes.

Der Monarchie vermag Montesquieu, wie gesagt, dieses Recht durchaus nicht zu bestreiten, aber er warnt sie doch aufs eindringlichste vor allem Übermaß (9—12). Zu der Furcht vor dem allzu weiten Landgebiet tritt jetzt ein wirtschaftliches Bedenken. Die neugewonnenen Grenzprovinzen müssen möglichst gut behandelt werden; sie sollen nicht nur ihre Einrichtungen unverändert behalten («rien ne doit être changé que l'armée et le nom du souverain»), sie bedürfen auch finanzieller Schonung und Hilfe. Also wird alle Staatslast auf die alten Provinzen fallen, von denen schon die Hauptstadt zehrt. Es ist das Frankreich Ludwigs XIV., das Montesquieu bei seiner unbedacht erobernden Monarchie vor Augen hat, und er zeigt sie in einem Bilde, das der Denkweise des 18. Jahrhunderts entspricht: «Il en est comme de notre planète: le feu est au centre; la verdure à la surface; une terre

aride, froide et stérile entre les deux» (9). Eine knappe, isoliert gestellte Angabe über Festungen und Kolonien (im antiken Wortsinn) als Sicherungsmittel in eroberten Ländern muß das vorbrechende Gefühl dieser Zeilen dämpfen; dann werden die alten Forderungen, die Einrichtungen des unterjochten Volkes zu schonen, noch einmal erhoben und auf seine Sitten ausgedehnt: ihre Zügellosigkeit gegenüber den Frauen habe die Franzosen neunmal ihre italienischen Eroberungen verlieren lassen. Endlich macht ein Montaignesches Herumstöbern in fabelhaften Verordnungen der Antike den Beschluß. Von Herrschern, die das unterworfene Volk in Niedrigkeit und Absonderung zu erhalten, die es zu verweichlichen suchten, werden seltsame und groteske Gebote berichtet.

Ich nenne das einen Abschluß; denn wenn man bis hierher von Läuterungsversuchen der Wirklichkeit gegenüber reden kann, so ist, was nun folgt, ganz offenbar mehr: es ist eine aus freier und begeisterter Seele fließende Anleitung zum Erobern, eine Anleitung, die unmittelbaren Einfluß auf Napoleon geübt haben dürfte. In der Art der besten Stücke seiner „Römer" zeichnet Montesquieu (13 u. 14), bald aphoristisch zusammendrängend, bald gefühlsmäßig und mit fast koketter Behaglichkeit verweilend, bald scheinbar einzig auf den Sondergegenstand beschränkt, bald in raschem und weitem Geschichtsausblick die Tendenz des Fürstenerziehers offenbarend, zwei Erobererporträts. Oder eigentlich nur eines. Denn Karl XII., dem der erste Abschnitt nominell gilt, wird sogleich beiseite geschoben. Er war ein Phantast, er kannte weder seine Mittel, noch die seiner Gegner, und wenn er nicht bei Pultawa unterlag, so hätte ihn eine andere Schlacht vernichtet. (Bis auf die Satzform wird man hier an den Schicksalsgedanken der „Römer" erinnert!) Er rechnete nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit einem Alexandertraum, und er erträumte sich einen falschen Alexander. Montesquieu tut, als wolle er den richtigen Alexander schon in

diesem Kapitel mit wenigen Strichen skizzieren, als überwältige ihn dann aber die Größe seines Stoffes. Er gibt ihr nach: «parlons-en tout à notre aise». Und der breite nächste Abschnitt «Alexandre» entwickelt nun ausführlich, was das Kapitel «Charles XII» in den Grundzügen andeutete. So hebt sich denn der Hymnus auf den größten Eroberer mächtig heraus. Es ist ein Hymnus. Die Weisheit, mit der Alexander erst seine Herrschaft in Griechenland festigt, bevor er den Eroberungszug beginnt, die Weisheit, mit der er nun die etwaige Unzufriedenheit der geknechteten Griechen durch glänzende Waffenzüge beschwichtigt, die Weisheit, mit der er die militärischen und wirtschaftlichen Mittel auf seiner und der gegnerischen Seite abschätzt und sich nutzbar macht, mit der er Vorsicht und Verwegenheit am rechten Ort ins Spiel bringt — all das wird gepriesen, ganz so wie Machiavelli einen klugen Eroberer preisen muß. Und auch das Lob für den staatsmännisch toleranten Alexander, der allen Göttern aller unterjochten Völker opfert, dringt völlig aus der Machiavelli-Seele Montesquieus. Aber dann schwingt er sich höher und preist den Kulturbringer Alexander, den Förderer der Unterworfenen. Man kann wohl sagen, er besingt ihn: «Qu'est-ce que ce conquérant qui est pleuré de tous les peuples qu'il a soumis? Qu'est-ce que cet usurpateur sur la mort duquel la famille qu'il a renversée du trône verse des larmes?» Und so ganz überläßt sich Montesquieu dem Dichterischen, daß er die «mauvaises actions» Alexanders als einen weiteren Grund ihn zu lieben anführt, da sich in ihnen die ganze Gewalt seines Wesens offenbare — der Dichter des 18. Jahrhunderts sagt freilich: da ihre Folgen die Größe seiner Reue und somit seine Achtung vor der Tugend bewiesen .... So verweilt Montesquieu als Dichter auf der Höhe seines Gefühls, wo sich die Bewunderung für das mächtig um sich greifende Individuum, den erobernden Heros, mit der Teilnahme für die Menge der Unterworfenen,

den Regungen friedlicher Humanität vertragen und verschmelzen.

Aber so dichterisch darf er weder diese Sonderschilderung noch das ganze zehnte Buch schließen, um so weniger, als ja mit ihm der große erste Teil des «Esprit des Lois» überhaupt zum Abschluß kommt. Ein Zurückfinden zur kühlen Objektivität ist geboten. Das letzte Wort des Alexander-Kapitels, ein Vergleich mit Cäsar, rühmt die nützliche Sachlichkeit in allem Tun des Griechen. Während der Römer «pour une chose de pure ostentation» die asiatischen Könige nachahmte und dadurch sein Volk erbitterte, führte Alexander mit der Nachahmung gleichen Brauches ein Vorhaben aus, «qui entroit dans le plan de sa conquête».

Und ebenso auf das Sachliche gerichtet, untersucht Montesquieu nun noch einmal (15), wie sich am ehesten Versöhnung zwischen dem Eroberer und den Unterworfenen herstellen lasse. Er rät, die Besatzungen und die Gerichte des eroberten Landes zu gleichen Teilen aus den Siegern und den Besiegten zu bilden. So sei es in China gehalten worden.

Aber China ist eine Despotie; da ist denn die Überleitung zur erobernden Despotie (16) gegeben, und von ihr kann Montesquieu niemals das Gute aussagen. Der Landeskörper des despotischen Staates ist zu weit gedehnt, als daß in ihm gesetzliche und milde Mittel zur Aufrechthaltung der Ordnung ausreichen könnten. Hier wird immer noch eine besondere Leibtruppe im Dienst des Herrschers notwendig sein — und Montesquieu zählt solche Prätorianer der chinesischen und anderer exotischer Fürsten auf —, um Aufstände in fernen unterjochten Gebieten gewaltsam zu unterdrücken. Hat aber ein erobernder Despot jenen anderen, früher erwähnten Weg betreten, den eroberten Staat in den Händen eines nun zum Vasallen erniedrigten Regenten zu lassen, so soll man den so verfahrenden Tyrannen deshalb nicht für

milder, nur für klüger halten (17). Rom verfuhr so und schuf sich nach Tacitus' Wort aus den unterjochten Fürsten die gefügigsten „Werkzeuge der Knechtung". — Was Montesquieu hier ein nur scheinbar gütigeres Verfahren nennt, als die unmittelbare und völlige Unterjochung eines Volkes, ist gewiß eine menschlichere und mildere Art des Herrschens über die Besiegten, denn es läßt ihnen den eigenen Brauch. Und indem Montesquieu nun dieses Verfahren als das klügere, ja als das eigentlich für den Bestand der Despotie notwendige hinstellt, versucht er denn zuletzt, gewissermaßen listig, sein Amt der Läuterung auch an der Staatsform zu üben, die ihm die unwandelbar schlechte erscheint. Er rüttelt damit an seinem eigenen Prinzip; sein innerster Trieb, der Wille zu bessern, läßt sich eben in keine Schranken zwängen, auch nicht in die selbst aufgerichteten.

Drittes Kapitel.

Der Staat und der Einzelne.

1. Überblick.

Die zehn ersten Bücher des «Esprit des Lois» bilden ein abgeschlossenes Ganzes für sich. Aus ganzem Herzen, mit voller Liebe und Hingabe — und ich kann das gar nicht stark genug betonen, weil es mir immer wieder verkannt zu werden scheint, weil man immer wieder diesen Buchteil wie einen Auftakt ansieht —, mit ungeteilter Religiosität also handelt Montesquieu in ihnen vom Staat an sich, seine Idealform herausstellend, die möglichste irdische Annäherung an das Ideal erstrebend und in der Monarchie findend, vor der gänzlichen Abkehr vom Ideal in jeder Gefühlslage, mit jedem Kunstmittel warnend, die Todeskeime der Staatsgebilde aufsuchend, ihre Wirkung wie ein Arzt bekämpfend, und doch wie ein Naturforscher überzeugt, daß er irdischen Verfall, das heißt: Wandel, nur hinausschieben, nicht aufhalten kann.

Wenn er in diesen Büchern des Staates an sich vom Einzelmenschen, vom Bürger sprach, so ging sein Gedanke immer nur vom Staate aus, und der Einzelne war immer nur das Glied, das sich dem Ganzen einzuordnen, an seiner Zusammensetzung, an seinem Gang mitzuwirken hatte. Nur wenigemal kam Montesquieu ein Bedenken, ob er den Einzelnen nicht um seine Einzelrechte betröge, ihn schädigte, wenn er ihn nur als Staatsglied betrachtete. Das Bedenken konnte stark werden, die Hand des Zeichners zittern, den Gedanken des Staatsforschers vor äußersten Konsequenzen zurückschrecken lassen. Aber es blieb doch momentanes Bedenken, und immer wieder war im Staat

an sich der Gedanke und auch das Gefühl Montesquieus beschlossen.

Und nun wendet sich der gleiche Mann mit gleicher Ganzheit der Seele dem Individuum im Staate zu. Er hat die Rechte des Staates vorher isoliert und stilisiert: da mußte der Einzelne leiden, mußte es — „zwei Sterne kreisen nicht in einer Sphäre." Nun wird er die Rechte des Einzelnen isolieren und stilisieren, und der Staat wird der leidende Teil sein. Setzt man die Bücher XI—XIII als Ganzes gegen das Ganze der ersten zehn Bücher, so hat man scharf und klar — nicht den Widerspruch in Montesquieu, sondern einen der mancherlei Widersprüche, die seine Menschlichkeit ausmachen. Aber er hat sich ja im «Esprit des Lois» nicht daran genügen lassen, die einzelnen gegensätzlichen Teile seines Wesens zu objektivieren, er hat auch nach ihrer Harmonisierung gesucht. Sehr redlich, bis zum Selbstquälerischen, hat er darnach gestrebt, und dies Selbstquälerische führte eben zum Stilisieren, zum Idealisieren der einzelnen Teile. Man wird im weiteren Verlauf auf weitere Bezirke des Montesquieuschen Wesens stoßen, wird auch sie losgelöst und stilisiert behandelt finden, und wird über solcher Abgeschlossenheit der einzelnen Bestandteile schließlich doch nicht den Versuch der Harmonisierung vermissen. Und nicht nur schließlich: sondern mitten in die Abgeschlossenheit der Einzelteile dringt immer etwas — sozusagen vom anderen Wesen Montesquieus hinein. So standen in den ersten Büchern, die vom Staat an sich handeln, jene dem Individuum geltenden Bedenken; so wird man jetzt an wesentlichster Stelle auf Bedenken stoßen, die dem Staat gelten.

Das wird sehr deutlich an einer scharfsinnigen Polemik zweier berühmter Staatsrechtler über das sechste Kapitel des elften Buches. In der „Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart" (1902) richtete Georg Jellinek unter dem Titel „Eine neue Theorie über die Lehre Montesquieus von den Staatsgewalten"

einen scharfen Angriff gegen Rehms „Staatslehre", deren Auffassung der Angelegenheit in Richard Schmidts „Allgemeine Staatslehre" von 1901 potenziert übernommen worden sei. Nach Rehm habe Locke die Trennung der legislativen und exekutiven Staatsgewalt ausgesprochen, Montesquieu den Lockeschen Gedanken gerechtfertigt, indem er neben jene Trennung eine Verschmelzung stellte. R. Schmidt betone das noch stärker: es stehe bei Montesquieu neben jener Trennung eine Verschmelzung und gegenseitige Beeinflussung der beiden Gewalten. Tatsächlich nun sei das Verhältnis zwischen Locke und Montesquieu genau umgekehrt: Locke lasse noch eine gewisse Vermengung der Gewalten zu, bei ihm hat die Exekutivperson (der englische König) auch «a share in the legislation» — hier ist also Verschmelzung vorhanden. Weßwegen denn Locke ausführlich untersuchen mußte, wie man den Übergriffen der niemanden untergeordneten höchsten Person zu steuern vermöge. In Staaten ohne höchste Person andererseits ist die Exekutive der Legislative untergeordnet, also nicht selbständig. Und diesen Verschmelzungen gegenüber mache gerade „Montesquieu den scharfen Schnitt zwischen ihnen (der Exekutive und der Legislative), der Eingreifen der einen Gewalt in die andere, aber keine Vermengung, keine Unterwerfung duldet". Hierauf entgegnete Rehm, daß wohl die rechtliche Trennung der beiden Gewalten bei Montesquieu scharf ausgesprochen sei, aber ebenso deutlich sei eine politische gegenseitige Beeinflussung vorhanden. Er stützt seine Ansicht auf genaue Zitate aus dem umkämpften Kapitel. Viermal heiße es dort, daß die vollziehende Gewalt an der Gesetzgebung teilnehme: «par sa faculté d'empêcher». Und die gesetzgebende Gewalt wiederum besitze die «faculté d'examiner», und daß dies alles auf gegenseitige Beeinflussung hinauslaufe, zeige der Leitsatz: «le pouvoir arrête le pouvoir.» Und endlich spreche Montesquieu nicht von «séparation» sondern von «distribution des pouvoirs», wohingegen Locke nachdrück-

lich zwischen «separated» und «joint powers» unterscheide. In Montesquieus Ausdruck trete klar die Relativität des Verhältnisses zutage, das Trennung und Bindung in einem sei. Jetzt erklärte in einem dritten Stück derselben Zeitschrift Jellinek unter anderem, Montesquieu dürfe nicht immer allzu wörtlich genommen werden, da er „die Sprache mit der vollen Freiheit des Weltmannes gebrauche", — um dann die eigene Ansicht doch auch auf ein wörtliches Zitat zu basieren. Montesquieu betone entschieden, daß Tyrannei entstehe, sobald in derselben Hand («lorsque dans la même personne ...») jene zwei Gewalten vereint seien, und hieraus gehe denn sein eigentlicher Standpunkt, der des absoluten Trennens also, „in voller unangreifbarer Klarheit" hervor. — — Um Montesquieus Wesen zu erfassen, bin ich mehrfach bei Männern anderer wissenschaftlicher Disziplinen in die Lehre gegangen; ich habe ihre Angaben behutsam benutzt und werde mich hüten, über Recht oder Irrtum zweier Staatsrechtslehrer zu Gericht zu sitzen. Aber dies nehme ich ruhig und völlig auf die Kappe des Literarhistorikers, daß Rehm und Jellinek, beide gleichweit von Recht und Irrtum entfernt sind. Und es sein mußten, weil sie sich auf den Ausschnitt aus einem Ganzen beschränken und diesen Ausschnitt als etwas rein Staatswissenschaftliches nehmen und nicht als etwas Dichterisches; er ist aber ein Dichterisches, insofern das Ganze den Teil bestimmt, und insofern Dichtung ist, was als oberstes (wenn auch vielleicht unbewußtes) Ziel die Herausstellung einer Persönlichkeit, eines Menschen mit seiner Sehnsucht und seinem Widerspruch enthält. In Montesquieu lebt der Drang zum Harmonisieren seiner Einzelwünsche; so klingt das Recht des Staates an sich in die Rechte des Individuums hinein, und Rehm hat Recht mit jener Verbindung der Gewalten. Die Hauptaufgabe dieses Buchteiles ist aber die isolierte Herausarbeitung, die Stilisierung der Rechte des Individuums, und so liest auch Jellinek seinen Text richtig.

Die absolute, die idealisierte Herausarbeitung der Individualrechte nenne ich das Hauptthema dieses Teiles. Und damit löst sich denn sogleich die gerade hier hart umkämpfte Frage nach Montesquieus Originalität. Das elfte Buch insbesondere bietet einen unerschöpflichen Stoff für Quellensucher, die leicht zu Verkleinerern werden. Es lassen sich hier die schönsten Einzelergebnisse feststellen, die schönsten Befehdungen anderer Einzelergebnisse vornehmen. Harry Jansen („Montesquieus Theorie von der Dreiteilung der Gewalten im Staate auf ihre Quelle zurückgeführt“, Gotha 1878) hat aus Montesquieu einen Nachahmer Swifts gemacht, Th. Pietsch („Über das Verhältnis der politischen Theorien Lockes zu Montesquieus Lehre von der Teilung der Gewalten“, Breslau 1887) hat Jansen angegriffen und Montesquieu als Nachahmer Lockes hingestellt; vorher, bei Gottfried Koch („Montesquieus Verfassungstheorie“, Halle 1883) wurde neben Locke auch Sidney als Vorbild genannt, dazu der Vorwurf gegen Montesquieu erhoben, die eigentliche englische Verfassung durchaus mißverstanden zu haben. Dédieu, im sechsten Kapitel seines mehrfach erwähnten Buches, hat alles zusammengetragen, was vor ihm gegen Montesquieus Originalität in diesem Punkt gesagt worden ist, und den ausführlichsten Nachdruck auf die Berührungspunkte mit Locke gelegt; C. Cestre verfocht demgegenüber in scharfer Kritik Dédieus («Revue Philomathique», Bordeaux 1909) die völlige Originalität Montesquieus in den einzelnen Gedankengängen; für Barckhausen (in seiner milderen Kritik des gleichen Buches, «Revue d'histoire litéraire de la France», 1910) stützt sich Montesquieu weniger auf frühere Autoren, als auf das Studium der englischen Geschichte und Einrichtungen, usw., usw.... Wieder muß ich sagen: sie haben alle Recht und Unrecht. Montesquieu, viel lesend, viel studierend und viel vergessend, bevor er sein Werk schrieb — so sagt er selber in seinen Tagebüchern —, hat, skrupellos im Punkte des Übernehmens fremder

Ergebnisse, wie im Punkte des Verfälschens tatsächlicher Zustände, in diesem Teil seines Werkes das Idealbild, sein Idealbild individueller Freiheit im Staate entwickelt. Und darin liegt die Originalität dieses Stückes.

Darin aber auch seine Begrenzung. Ich meine, Montesquieu strebt keineswegs danach, das hier Entwickelte mit Haut und Haaren in die Wirklichkeit zu übernehmen. Es ist ein Ideal — was soll es also in der Wirklichkeit, wie kann es dort bestehen? Es besteht ja auch gar nicht bei den Engländern. «Ce n'est point à moi», heißt es gegen das Ende der großen Ausführung hin (XI, 6), «à examiner si les Anglois jouissent actuellement de cette liberté, ou non. Il me suffit de dire qu'elle est établie par leurs lois, et je n'en cherche pas davantage.» Was heißt das anders, als daß sich Montesquieu bewußt ist, aus der englischen Verfassung etwas herausdestilliert zu haben, das ihr gleicht und doch auch gar nicht gleicht? Mit ihr verfahren zu sein, wie in dem vorhergehenden Teil des «Esprit des Lois» mit der antiken Republik? Sie eben als Dichter erfaßt und erhöht zu haben? Und dann fährt er ausdrücklich fort: «Je ne prétends point par là ravaler les autres gouvernemens, ni dire que cette liberté politique extrême doive mortifier ceux qui n'en ont qu'une moderée. Comment dirois je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, et que les hommes s'accommodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités?» Es ist bei Montesquieu immer erlaubt, ein erklärendes Bild aus dem Gebiet des Naturwissenschaftlichen heranzuziehen. So sehe ich in diesem Stück des «Esprit des Lois» eine Art Sauerstoffbehälter. Von seinem Inhalt will Montesquieu die einzelnen bedürftigen Staaten zehren lassen, auf ihn allein keinen anweisen.

Liegt dies aber so klar zutage, so muß auch gefragt werden, warum es so oft übersehen wurde, warum man so oft diesen Buchteil (und gerade die Herausarbeitung der englischen Verfassung, oder dessen, was Montesquieu

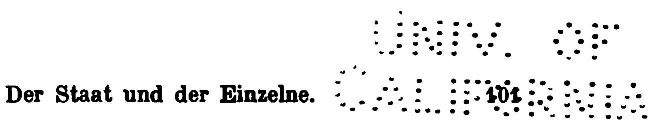
so nannte) für das Zentrum, ja für das einzig Wesentliche des ganzen «Esprit des Lois» ansah und noch ansieht. Ich finde eine doppelte Erklärung dafür außerhalb Montesquieus und in ihm selber. Außerhalb Montesquieus: so war, was die Zeit verlangte, und was seitdem in immer weiterem Maß angestrebt wurde, weniger die Macht des Staates, die ja unter Ludwig XIV. zur Höhe gelangt war, als die Freiheit des Individuums. Innerhalb Montesquieus: so stellte er gewiß nicht das Individuum über den Staat, rang vielmehr schmerzlich danach, jenes zu befriedigen, ohne diesen zu beeinträchtigen; aber da er im Innersten vom Haß gegen die despotische Staatsform beseelt war, und da das Individuum befreien auch und ganz besonders gegen den Despotismus kämpfen hieß, so ist es natürlich, daß er mit gesteigertem, ich möchte sagen: mit buchstäblich verdoppeltem Anteil schrieb, wo er vom Recht des Individuums handelte.

Diese Steigerung hat ihn seinem Vorsatz der kühlen Sachlichkeit nicht untreu werden lassen. Auf das Idealbild der englischen Verfassung wird man langwierige Untersuchungen früherer geschichtlicher Zustände folgen sehen, auf die große Darstellung der freien Konstitution Einzelheit über Einzelheit zur Sicherung bürgerlicher Freiheit auf nicht eigentlich politischem Gebiet. Und wenn auch hierbei Montesquieu wieder von heißen Gefühlswellen emporgetragen wird, so sucht er schließlich in der sachlichsten Betrachtung des für die einzelnen Staatsformen paßlichsten Steuerwesens am Ende dieses großen «Esprit»-teiles sozusagen wissenschaftliche Buße zu tun — um freilich das allerletzte Wort doch wieder vom Gefühl sprechen zu lassen.

2. Die freie Verfassung.

An den Anfang des elften Buches stellt Montesquieu als «idée générale» (1) die Unterscheidung zwischen der politischen Freiheit «dans son rapport avec la constitution»

und derselben Freiheit «dans son rapport avec le citoyen». Er will zuerst von der freien Verfassung handeln und muß nun vor allem den schwankenden Begriff der Freiheit festzulegen bemüht sein. Dieses Schwanken (dessen Vorhandensein in Montesquieu selber ich sogleich in der Einleitung meiner ganzen Darstellung herausarbeitete) wird hier (2) — man möchte sagen: mit einem gewissen Galgenhumor und stark in der Art Montaignes skizziert. Einige Völker hielten sich für frei, wenn sie aus eigener Machtvollkommenheit ihre Tyrannen erwählen und absetzen, andere, wenn sie Waffen tragen und Gewalttätigkeiten verüben durften, wieder andere, wenn sie einem Manne des eigenen Volksstammes, wenn sie eigenen Gesetzen untergeben waren. Manche brachten die Freiheit mit bestimmten Staatsformen in Verbindung, viele mit der republikanischen, weil man in ihr die Person des Unterdrückenden weniger vor Augen hat und mehr von den Gesetzen als von ihren Vollstreckern regiert scheint. Von wo aus ein beliebter Weg zur Verwischung der Begriffe von innerer Volksmacht und Volksfreiheit gehe. Die Russen nahmen gar lange Zeit die Freiheit «pour l'usage de porter une longue barbe» . . . Dem allen gegenüber bestimmt nun Montesquieu (3) die eigentliche politische Freiheit als das Recht, dem Gesetz der eigenen Gesellschaft entsprechend leben zu können, alles tun zu dürfen, was dies Gesetz erlaubt. Eigentliche Unabhängigkeit sei durchaus von politischer Freiheit verschieden; denn dürfte sich der Einzelne vom Gesetz seiner Gesellschaft lossagen, so dürften andere Einzelne ebenso verfahren, und damit wäre dann die Freiheit aufgehoben. Sie ist also für Montesquieu das Ausmaß des Bewegungsraumes, das dem Einzelnen ohne Schädigung der anderen Einzelnen gewährt werden kann. In der Despotie wird man sie gewiß nicht finden (4), aber auch in den gemäßigten Staaten nur vielleicht, denn „es ist eine ewige Erfahrung, daß jeder Mensch, der Macht besitzt, auch geneigt ist,



sie zu mißbrauchen, und so weit geht, bis er auf Grenzen stößt." So muß man denn die Dinge derart anordnen, daß Macht auf Macht stoße: «il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.» Man sieht, wie Montesquieu den Freiheitsbegriff auch auf dem Teilgebiete des Politischen rein negativ erfaßt.

Ehe er nun das Idealbild der Machtverteilung und gegenseitigen Machtbegrenzung ausführt, schiebt er eine merkwürdig subjektive Betrachtung: «De l'objet des états divers» (5) ein. Als er vom Staat an sich handelte, ließ er jeder Staatsform ein besonderes Wesen zukommen und ein besonderes Prinzip innewohnen. Das sind gewiß Stilisierungen, aber doch durchaus objektiver Natur. Wenn er nun jedem Staat ein besonderes „Objekt" neben dem allgemeinen der Selbsterhaltung zuschreibt, so scheint mir das, so einleuchtend auch manches der gegebenen Beispiele ist, doch recht willkürlich, und Montesquieu hat diesem Gedanken denn auch keine weitere Folge gegeben. Er nennt die Vergrößerung das Objekt der Römer, den Krieg das der Spartaner, die Unabhängigkeit des Individuums das der Polen, usw. Politische Freiheit endlich sei das Objekt eines Staates, dessen Verfassung er nun daraufhin studieren wolle.

Diese zugespitzte Vorbereitung, diese Andeutung des Kommenden unter Zurückhaltung des Namens, der erst als Überschrift des großen sechsten Kapitels auftaucht: «De la constitution de l'Angleterre», ist nun aber auch der einzige Schmuck, den Montesquieu diesem Stück hat zuteil werden lassen. Ich überdenke alles, was ich von Montesquieu gelesen habe: Briefe, Reden, Aufsätze, Erzählungen, die „Römer", alle anderen Teile des «Esprit des Lois», und stoße auf keine, keine einzige Seite, die so unbedingt einfach gehalten wäre, wie diese Abhandlung über die englische Verfassung. Man lernt hier den Stilisten Montesquieu von einer neuen Seite kennen. Ich möchte sagen, er habe sonst immer einen bestimmten stilistischen

Willen neben dem Willen zur Sache: bald den Willen zum Witz, bald zum Bild, bald zur Überraschung, bald zum pädagogisch Eindringlichen, bald zum Prophetischen, bald zum tacitäisch Knappen, bald zum ciceronianisch Wallenden. Einmal wetteifert er mit Bossuet, einmal mit Montaigne, einmal mit Machiavelli, bisweilen auch gefällt er sich darin, kaleidoskopisch in all diesen Arten zu schillern. Und nichts von alledem ist hier der Fall. Hier hat er den Stil eines Menschen, der so ganz an seine Sache hingegeben ist, daß er sich verkannt fühlte und erschrokken, vielleicht beleidigt wäre, wenn man ihn nach seiner Stilart fragte. Ganz schlicht, ohne sich um den vollen Klang, um Kürze oder Länge, Bildlichkeit oder Trockenheit zu kümmern, setzt er auseinander, reiht er Punkt für Punkt auf, worin er das Wesen des englischen Staates, worin er die ideale Gewährleistung jener negativen politischen Freiheit, jener gegenseitigen Machthemmung sieht.

Er beginnt mit der Erklärung der drei Staatsgewalten, als der gesetzgebenden, der ausführenden im Punkte des Völkerrechtes und der ausführenden im Punkte des innerstaatlichen Rechtes. Zur Vermeidung von Unklarheiten wird er nur jene ausführende Macht die Exekutive nennen, diese aber die richterliche Gewalt. Sobald diese Gewalten ganz oder teilweise in einer Hand oder in ein und derselben Körperschaft vereinigt werden, sieht Montesquieu Unfreiheit eintreten, indem ja dann Gesetze zu bestimmten Exekutiv-Absichten angefertigt werden können. Derartige Unfreiheiten sind nicht auf eine Regierungsform beschränkt, wie in der Monarchie können sie auch in der Republik vorkommen, und Montesquieu findet sie, mannigfach abgestuft, in mancher italienischen Republik.

Er sucht nun zuerst nach dem freiesten Wesen der von den übrigen Gewalten losgelösten richterlichen Gewalt. Indem man sie einer Reihe von Volksangehörigen überträgt, die auf eine bestimmte Zeit nach bestimmten Vorschriften gewählt werden, indem man dem Angeklag-

ten das Recht zugesteht, eine Reihe seiner Richter abzulehnen, entkleidet man diese „unter den Menschen so furchtbare Gewalt" gewissermaßen der Persönlichkeit; sie wird, «n'étant attachée ni à un certain état, ni à une certaine profession, ... pour ainsi dire, invisible et nulle». Die ständig wechselnden Richter sind in ihren Urteilen durchaus an den Wortlaut genauer Gesetze gebunden, ihre Sondermeinung darf nie ins Spiel kommen. Die Exekutivgewalt darf nicht berechtigt sein, Bürger, «qui peuvent donner caution de leur conduite», gefangen zu setzen, außer bei einer Anklage, «que la loi a rendue capitale». Sofort aber fügt Montesquieu diesem „außer" ein zweites bei, in dem zum erstenmal der Gedanke an den Staat an sich mächtig eingreift: «Mais si la puissance législative se croyoit en danger par quelque conjuration secrète contre l'Etat, ou quelque intelligence avec les ennemis du dehors, elle pourroit, pour un temps court et limité, permettre à la puissance exécutrice de faire arrêter les citoyens suspects, qui ne perdroient leur liberté pour un temps que pour la conserver pour toujours». — Wenn Montesquieu dagegen im weiteren Verlauf der Abhandlung den ordentlichen Gerichten in Sonderfällen die Rechtsprechung entzieht, um sie dem Oberhaus zu übertragen, so leitet ihn hierbei nicht die Rücksicht auf den Staat an sich, sondern gerade die auf das Individuum und der Wunsch nach reinster Gerechtigkeit. So soll, wie jeder Angeklagte vor dem ordentlichen Gericht Richter aus gleichem Stand zu erhalten hat, der beneidete „Große" von seinen Pairs gerichtet werden; das Unterhaus, das sich als Volksvertretung beleidigt fühlt, soll seine Anklage vor die erste Kammer bringen, damit nicht, wie es vor dem ordentlichen Gericht der Fall wäre, das Volk in eigener Sache Ankläger und Richter sei; auch soll das Oberhaus in bestimmten Fällen, wo das an den Wortlaut des Gesetzes gebundene Gericht allzuhart verfahren müßte, «modérer la loi en faveur de la loi même, en prononçant moins rigoureusement qu' elle». —

Es bleibt also doch bei jenem einen Eingreifen der politischen Gewalt in die richterliche. Und erst nachdem er das Richterliche, soweit möglich, dem politischen Getriebe entzogen, nachdem er es, soweit möglich, unpersönlich gemacht hat, geht Montesquieu an die Verteilung der eigentlichen politischen Gewalten, der Legislative und der Exekutive.

Im freien Staat sollte jeder das Recht haben, an der Gesetzgebung teilzunehmen; im großen Staat ist das unmittelbar kaum möglich, im kleinen mindestens sehr schwer durchführbar. Also wählt das Volk seine Vertreter. Alle Bürger, außer den niedrigsten, denen man jeden „eigenen Willen“ abspricht, sollen das Recht zu wählen haben. Darin aber muß ihr Anteil an der Regierung auch beschlossen sein, denn zu bestimmten Einzelentscheidungen ist das Volk als Ganzes unfähig. (Man hat schon in den früheren Büchern gesehen, daß Montesquieu dem Volk alles scharfe Überlegen abspricht und nur ein vages Fühlen, darin aber Gesundheit, zuerkennt.) Der Volksvertreter soll jedesmal von einem engeren Heimatkreis, den er kennt, und der ihn kennt, erwählt werden, danach aber auch in den Einzelentschlüssen frei sein. Dem so gebildeten Parlament obliegt nun die gesamte Gesetzgebung. Aber nicht ihm allein. Montesquieu hat den Adel die notwendige Einrichtung der Monarchie genannt; so stellt er jetzt neben die eigentliche Volksvertretung eine aristokratische Körperschaft. Die «gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs», die in jedem Staat vorhanden sind, würden zu Sklaven der Allgemeinheit werden, wenn man sie auf die allgemeine Volksvertretung anwiese; sie müssen zur Wahrung ihrer Sonderstellung eine besondere Körperschaft bilden, die unter ihren besonderen Gesichtspunkten an der Gesetzgebung teilnimmt. Und dieses Oberhaus und jenes Unterhaus, die getrennt beraten, müssen sich gegenseitig hemmen dürfen («arrêter les entreprises»). Die «faculté d'empêcher» unterscheidet

Montesquieu nachdrücklich von der «faculté de statuer». In Angelegenheiten, in denen „die erbliche Körperschaft der Adligen“ — denn eine solche ist ihm sein Oberhaus — durch ihre Interessen denen des Volkes besonders schroff entgegensteht, soll sie nur das negative Recht der Hemmung, des Einspruches besitzen, vor allem im Steuerwesen.

Auf die Gesetzgebung, in die sie sich also mit dem mäßigenden Oberhaus zu teilen hat, muß die Volksvertretung beschränkt bleiben. Durchaus keinen Anteil soll sie an der vollziehenden Gewalt haben. Diese erfordert eine einheitliche Leitung, und eine unverantwortliche, unverletzliche; denn wäre die vollziehende Person (der Monarch) nicht unverletzlich, so wäre sie unfrei. Dagegen sind die Minister der Krone dem Parlament verantwortlich, das die Ausführung der von ihm beschlossenen Gesetze nachzuprüfen hat.

Eine dauernde Versammlung des Parlamentes ist unstatthaft; es würde sonst die Exekutivgewalt zu sehr hemmen, die dann mehr auf die Verteidigung ihrer Rechte, als auf die Exekutive selbst bedacht sein müßte. Der Monarch hat das Parlament nach seinem eigenen Ermessen einzuberufen und zu vertagen; allzu lange aber darf er es nicht außer Tätigkeit setzen. Von Zeit zu Zeit sind völlige Neuwahlen vorzunehmen, nicht etwa nur Nachwahlen für einzelne verstorbene Abgeordnete, damit der Wille des Volkes sich ganz offenbare. Das so dem Volk wie dem Monarchen gegenüber gehemmte Parlament hat seinerseits das Recht, Steuern, Heeresgelder usw. der vollziehenden Gewalt auf Jahresfrist, also auf Widerruf, zu bewilligen.

Dagegen muß das Heer der Exekutive unterstehen, und nicht dem Parlament, weil sonst unweigerlich Schwächung der Disziplin und der militärischen Kraft überhaupt einträte. Montesquieu begründet das psychologisch damit, daß die Menschen immer den Mut über das Zaudern,

die Tat über den Rat stellten; so würde das Heer seinen Offizieren eher folgen, als dem Befehle einer Versammlung von Zivilpersonen. Damit aber der Monarch nicht zum unrechtmäßigen Unterdrücker werden könne, müssen die ihm anvertrauten Heere „Volk“ sein: «il faut que les armées qu'on lui confie soient peuple.» Das heißt, das Heer müsse aus bürgerlichen Menschen bestehen, die an der Volksfreiheit interessiert sind, und nicht aus einer vom Volk losgelösten, wurzellosen Masse, nicht aus Janitscharen etwa oder Prätorianern. Wie das durchzuführen oder annähernd zu erreichen ist, scheint mir Montesquieu mit einiger Resignation zu studieren. Die allgemeine Wehrpflicht, die er im antiken Rom vorfand, auf die Gegenwart zu übertragen, kommt ihm nicht in den Sinn ... Es ist eigentlich sehr merkwürdig, welch eine doppelte Empfindungsreihe Montesquieu und das 18. Jahrhundert überhaupt dem Kriegswesen entgegenbringen: es ist das ehrenvolle Handwerk adliger Offiziere, es ist zugleich oft genug das niedrigste Handwerk der niedrigsten Volksschichten, soweit die gemeine Truppe selber in Frage kommt. In England, das hier Montesquieus Modell bildet, ist dies am längsten, bis auf das Heute, so geblieben; daß es in Frankreich, Deutschland usw. anders wurde, ist dem Römergeist der französischen Revolution zu danken. Dem Römergeist, den sie bei Montesquieu vor allem eingesogen hat ...

Kann der Monarch nicht unrechtmäßig, durch das Heer, zum Unterdrücker werden, so kann er es überhaupt nicht. Denn von der Gesetzgebung ist er ausgeschlossen. Nur um die eigenen Rechte zu verteidigen, nur negativ also, nur durch die «faculté d'empêcher» nimmt die Exekutivgewalt an der legislativen teil. Doch ist diese negative Teilnahme stark unterstrichen: wenn das Einspruchsrecht der Krone fortfiele, würde die Legislative alle Gewalt an sich raffen und also „despotisch“ werden. Man sieht, hier liegt der Kernpunkt jener Streitfrage zwischen Jellinek und Rehm. Und einen Augenblick scheint Mon-

tesquieu allen beiden Gelehrten geradezu wörtlich recht zu geben. Nachdem er knapp zusammengefaßt hat, was für ihn die freie Verfassung ausmacht: die gegenseitige Hemmung zweier gesetzgebender Kammern, dazu die gegenseitige Hemmung der gesetzgebenden und der vollziehenden Gewalt — und noch einmal: wie bitterlich negativ ist sein Freiheitsbegriff also! — fährt er fort: «Ces trois puissances devroient former un repos ou une inaction. Mais, comme par le mouvement nécessaire des choses elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert.» Ich meine, der erste dieser beiden Sätze stellt das Ideal und also die irdische Unmöglichkeit der absoluten Gewaltentrennung heraus; der zweite zieht die Notwendigkeiten des irdischen Staates in Betracht und stellt neben die Trennung das Zusammengehen. Der erste Satz ist die Quintessenz des Kapitels als einer für sich bestehenden Untersuchung, der Stilisierung dessen also, was Montesquieu für die Rechte des Einzelnen im Staate fordert; der zweite stellt das Kapitel doch wieder in den Zusammenhang des Ganzen, kettet die Rechte des Einzelnen doch wieder an das größere Recht des Staates.

Ich zeigte im Vornherein, wie stark Montesquieu am Ende der Abhandlung sein Gebilde zur Wahrung der Individualrechte im Staat als ein stilisiertes, ein ins Ideale erhobenes unterstrichen hat, als ein Gebilde also, das vielleicht — einige behaupten es, und ich bin ohne Kompetenz hierin — der englischen Verfassung zu Montesquieus Zeit um nichts näher steht, als Montesquieus ideale Republik den tatsächlichen Republiken der Antike. Ein diesen so ganz schlicht geformten Aufsatz beschließendes prunkvolles Bild bringt noch einmal wiederholend und verstärkend die Betonung des bewußten Idealisierens. Montesquieu erinnert an Harringtons «Oceana», worin auch die höchstmögliche Freiheit staatlicher Verfassung gesucht worden sei. Und er erklärt von Harrington, daß dieser die Freiheit nur, „nachdem er sie verkannt," irrend ge-

sucht habe, «et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux.» Wer sich vor Augen hält, daß Montesquieu wenige Zeilen vorher von der englischen Freiheit als einer nur in den Gesetzen befindlichen, einer kaum in die Tatsächlichkeit des Lebens umgesetzten spricht, wer sich bewußt hält, aus wievielen Wechselwirkungen er alles staatliche Leben und so auch staatliche Gesetzgebung entstehen läßt, wie stark er alles Irdische als unvollkommen empfindet, der kann in diesen Worten unmöglich die Verhimmelung Englands als eines staatlichen Paradieses sehen, sondern nur das bescheidenere Lob, wonach England das beste Modell für die Darstellung des Ideals bildet. —

Es ist die ständige Arbeitsweise Montesquieus, nach der Hissung des Ideals in die Wirklichkeit hinabzusteigen, über der es höher oder greifbarer flattern soll. Freiheit, sagt das nächste Kapitel (7), dies Objekt des englischen Staates, sei in anderen Monarchien durch das Objekt des Ruhmes ersetzt. Aber aus dem Ruhmverlangen gehe doch ein „Geist der Freiheit" hervor, der Gutes wirken könne, fast wie die Freiheit selber. So komme es denn auch hier nicht zum despotischen Zusammenfall der drei Gewalten; irgendwie seien sie getrennt, und nach den Lücken zwischen ihnen richte sich die jeweilig eindringende Fülle der politischen Freiheit.

Am liebsten, weil am geruhigsten, und am geruhigsten, weil am wenigsten beirrt durch die eigene politische Tendenz und durch die Rücksicht auf den Zensor, prüft Montesquieu das Wirkliche an antiken Verhältnissen nach, in denen er ja zu Hause ist, fast wie in den Zuständen der eigenen Gegenwart, und mit denen er auch — das darf man nie vergessen, und deshalb darf man ihm daraus auch nie den Vorwurf der Pedanterie machen — mit denen er also auch die Menge seiner gebildeten Leser in hohem Grade vertraut weiß. Diesmal hat es einen Augenblick den Anschein, als wolle er von der sonst geübten

Gewohnheit abgehen. Vielleicht von einer bloßen Grille irregeführt. Er hat sich immer mit Stolz mehr für einen Abkömmling der Germanen als der Lateiner oder der Urbewohner Frankreichs gehalten. Er spricht bereits in einem kurzen, von den Historikern viel umstrittenen Abschnitt des sechsten Kapitels selber, auf Tacitus gestützt, den Germanen die Erfindung des freiheitlichsten Verfassungssystemes zu, das bei den Engländern nur ausgebaut worden sei: «ce beau système a été trouvé dans les bois.» Nun entwickelt er (8), „warum die Alten keine ganz klare Anschauung von der Monarchie hatten." Er entdeckt nirgends in den antiken Staaten Volksvertretungen, die zwischen dem Herrscher und dem Volke selber standen; die Abgesandten der einzelnen Staatenglieder eines Staatenbundes, die sich zu Beratungen zusammenfanden, hatten nichts mit dem Parlament einer einheitlichen Monarchie zu tun. Erst als die germanische Eroberung der alten Welt eintrat, seien Volksvertretungen, Verfassungen im modernen Sinn entstanden. Denn die Germanen waren von Hause aus «très-libres», und als sie auf dem Heimatboden in Stämmen beisammensaßen, da versammelte sich jeder Stamm («toute la nation»), wenn etwas zu entscheiden war. Nun, über die eroberten Gebiete zerstreut, unfähig sich noch vollzählig zu versammeln, und doch an der alten Einrichtung hängend, sandten sie aus den einzelnen Orten Vertreter zur gemeinsamen Beratung: «voilà l'origine du gouvernement gothique parmi nous.» Der Anfang sei gewiß kein Höhepunkt gewesen. Die Staatsform habe zwischen Aristokratie und Monarchie geschwankt, das niedere Volk sich in Sklaverei befunden. Aber die gute Einrichtung sei entwicklungsfähig gewesen: allmählich drang Freiheit in das Volk, dabei bewahrten Adel und Geistlichkeit ihre Vorrechte, der König seine Macht, all das klang harmonisch ineinander, und „kaum jemals hat auf Erden ein so wohl temperiertes Regiment geherrscht", wie in jenen Zeiten. Montesquieu als begei-

sterter Schwärmer für die Einrichtungen des Mittelalters. Wie weit ist er hier vom 18. Jahrhundert und vom Klassizismus entfernt, wie tief in die romantische Verehrung des Vielseitigen, Vielfarbigen, Individuellen eingetaucht!

Mit einem Stolz, wie er bei ihm nur selten, und nun gar der Antike gegenüber, durchbricht, wendet er sich von den aristotelischen Unterscheidungen im Punkte der Monarchie ab. Aristoteles habe von der Verteilung der drei Gewalten nichts gewußt und deshalb Verwirrung angerichtet (9). Was in einzelnen antiken Staaten zur Milderung des monarchischen Regiments versucht wurde, traf nicht den Kern der Sache (10). Eine „Art Monarchie“, wie sie bei den Griechen «dans les temps héroiques» bestand, konnte keine Dauer haben, weil die hier allerdings vorhandene Verteilung der drei Gewalten eine falsche war (11).

Aber schon begnügt sich Montesquieu nicht mehr mit dem bloßen Absprechen, sondern zieht aus der genauen Analyse der verfehlten Einrichtung eine neue Verdeutlichung seiner eigenen Lehre. In jenen zeitigen und wohl sagenhaften Königreichen, wie er sie im Plutarch und Tukydides beschrieben findet, liegt bei dem König die Exekutive nach außen und innen, d. h., er hat auch die zur lastendsten Tyrannei führende Gewalt der Rechtsprechung von Fall zu Fall. Andererseits gehört dem Volke die gesetzgebende Macht, wodurch es den lästig werdenden Herrscher beseitigen kann. So daß der König also gleichzeitig „zu große und nicht weit genug reichende“ Befugnisse hat. So wurden denn „all diese Könige verjagt“. Wenn nun Montesquieu das schon früher oft Gesagte, wonach der Herrscher den Richter ernennen, nicht aber selbst Richter sein soll, in diesem Zusammenhang noch einmal wiederholt, so klingt aus der scheinbar ganz objektiven Betrachtung sehr deutlich die Warnung für die gegenwärtigen Fürsten heraus, sich aller persönlichen Eingriffe in die Rechtsprechung zu enthalten.

Der Regierung der römischen Könige (12) wird einige Ähnlichkeit mit jener Herrschaft der griechischen Fürsten zugesprochen. Anfangs sei es ein Wahlkönigtum gewesen, die Macht verteilte sich auf König, Senat und Volk, «la constitution étoit monarchique, aristocratique et populaire,» und ein guter Zusammenklang herrschte. Dann schaltet Servius Tullius Senatsrechte aus und verstärkt die Macht des Volkes. Jetzt fehlt die Zwischenmacht, auf die für Montesquieu alles ankommt; Tarquinius vermag eine Zeit lang den Tyrannen zu spielen und erliegt dann dem Gegenstoß des beleidigten Volkes: «le peuple se souvint un moment qu'il étoit législateur, et Tarquin ne fut plus.»

Man hat das Gefühl, als gehöre hierhin der Schlußpunkt dieses Buches. Das Verfassungwesen ist eine nachantike Erfindung, bei den Engländern soweit gediehen, daß man aus ihren Einrichtungen auf das Ideal schließen kann, in der Antike durchaus unbekannt und durch unzureichende Surrogate vertreten — was ließe sich mehr zur Sache sagen? — Nur dies noch, daß die römische Staatskunst ihre ungeheuren Erfolge auf die Dauer in keinem Punkt durch völlig unzulängliche Surrogate gewonnen haben kann: daß sich in der römischen Geschichte also auch im Punkte der inneren Staatsverfassung Aufschluß finden lassen muß über die Möglichkeiten des Wirklichen in seinem Abstand vom Ideal und seiner Annäherung daran. Und geradezu reuig, wie jemand, der um einiger hübscher Eigenschaften willen die Fremde zu lange der gewaltigeren Heimat vorgezogen hat, kehrt Montesquieu (13) zu den Römern zurück: «on ne peut jamais quitter les Romains: c'est ainsi qu'encore aujourd'hui, dans leur capitale, on laisse les nouveaux palais pour aller chercher des ruines; c'est ainsi que l'œil qui s'est reposé sur l'émail des prairies aime à voir les rochers et les montagnes.» Ich mag am Texte nicht deuteln; aber ich glaube doch, hier bricht die innerste Meinung, die eigentliche

Religion des widerspruchsvollen Montesquieuschen Herzens durch: bei aller Angst vor der Despotie, vor der Fesselung des Individuums, bei aller Verehrung des freien Kräftespiels in der englischen Verfassung, das den Einzelnen vor Zermürbung durch den Staat schützen soll — der Staat selber ist es doch, zu dem Montesquieu vor allem betet, und der Staat in seiner mächtigsten Türmung, in seiner ungeheuersten Lebenskraft ist ihm nun einmal Rom.

Es ist natürlich, daß sich der Rest des elften Buches (13—19) eng mit den „Römern" berührt; wenn diese Abschnitte zugleich mehr ins Einzelne gehen als jenes Werk, und doch auch wieder vieles beiseite lassen, was dort behandelt wurde, so ist eine andere Einstellung des (auch hier den ganzen Ablauf der römischen Geschichte) betrachtenden Auges Schuld. Die Frage ist jetzt eben nur, wie weit das Individuum in Rom der staatlichen Verfassung gegenüber nach Freiheit rang und zur Freiheit gelangen konnte. — Sobald die Macht des Adels, der «familles patriciennes», durch den König geschwächt ist, stehen sich König und Volk gegenüber; ein Kampf zwischen tyrannischen und demokratischen Tendenzen muß einsetzen (13). Das Volk verjagt den König, es geht darauf naturgemäß im Ausbau der demokratischen Tendenzen weiter und ringt mit dem Adel um ständig stärkeren Einfluß auf die Regierung. Die Plebejer erzwingen die Zulassung zu wichtigen Ämtern, sie beschränken die Macht des Konsuls, indem sie viele ihm zustehende Rechte jetzt an Sonderbeamte geben, sie erzwingen die Einrichtung des Tribunats, dazu eine neue Klasseneinteilung, die den Stimmen des niederen Volkes größeres Gewicht verleiht. In fast alledem stellt sich zugleich mit der Machterweiterung der Plebejer offenbar eine ausgedehnte Verteilung der Staatsgewalten her, und dadurch also eine Vergrößerung der politischen Freiheit (14). Nur dadurch, denn als nun der Wille der Plebejer einen neuen Sieg gewinnt und vom Senat eine feste Gesetzgebung an Stelle der früher herr-

schenden mehr subjektiven Rechtsprechung erhält, da geht über diesem Plebejersieg plötzlich alle Freiheit verloren: man glaubt die Behörde, die die neuen Gesetze aufstellen soll, mit großer Macht ausstatten zu müssen, weil sie ja doch Gesetze für fast unvereinbare Parteien zu finden habe. So gibt man denn den Dezemvirn zugleich Konsular- und Tribunengewalt, vereinigt in ihren Händen somit die sämtlichen drei Staatsgewalten der Legislative, Exekutive und richterlichen Macht und sieht sich plötzlich einer genau so grausamen Tyrannei gegenüber, wie zur Zeit des letzten Königs. Die dann genau so rasch zusammenbricht wie die königliche Despotie, sobald das Volk über dem Schicksal der Virginia sich seiner schmählichen Lage bewußt wird (15). Die neue Freiheit bringt neue Kämpfe zwischen Patriziern und Plebejern, und in den Kämpfen spannt sich die Lebenskraft Roms. Es gelingt dem Volk, die Legislative in bestimmten Fällen ganz an sich zu reißen, unter Ausschluß der Patrizier. Ein „Delirium der Freiheit“ (16), das nun wieder Tyrannei in sich schlösse, wären nicht mächtige Gegengewichte vorhanden, teils im Amte der Zensoren, die Neueinteilungen des Volkes und damit andere Stimmlagerungen vornehmen konnten, teils und vor allen Dingen in dem Senatsrecht, den Diktator zu ernennen, «devant lequel le souverain baissoit la tête, et les lois les plus populaires restoient dans le silence». Die dem römischen Volk als einem Ganzen eingeborene Staatsweisheit zeigt sich im Verlauf dieser ganzen Entwicklung darin, daß es der vollziehenden Gewalt nie mit gleicher Eifersucht entgegentritt wie der gesetzgebenden (17). Roms äußere Politik geht ungeheure Bahnen, und nur bei weisester Leitung, einheitlichster Führung ist der Erfolg möglich. Den Feldherrnbefugnissen der Konsuln, den Rechten des Senates als der nach außen hin bestimmenden Regierung läßt das Volk lange freie Hand und legt es nie übergroße Beschränkungen auf. Dagegen kämpft es auf dem Gebiete der Gerichts-

barkeit mit zäher Leidenschaftlichkeit um immer größeren Einfluß.

Hier ist Montesquieu, wohl vom Fachinteresse des Juristen getrieben, sehr ins Einzelne gegangen (18). Anfangs hätten die Könige wie jene griechischen Fürsten der Heroenzeit zu Gericht gesessen, danach sich nur die Strafgerichtsbarkeit vorbehalten. Im Richteramt seien ihnen die Konsuln, später, nach der Zerlegung der Konsulargewalt, die Prätoren gefolgt. Für die Zivilgerichtsbarkeit seien von diesen Richter auf Zeit ernannt worden, unter denen für den Einzelfall die Prozessierenden wählen durften. Montesquieu sieht hierin ein dem englischen ähnliches System. Die Entwicklung zur Freiheit geht nun dahin weiter, daß das Volk Einfluß auf die Strafgerichtsbarkeit gewinnt. In allen das Leben eines Bürgers angehenden Entscheidungen tritt Berufung an das Volk selber ein. Einen Augenblick scheint die freiheitliche Anordnung zu neuer Unfreiheit zu führen, indem die Plebejer allein, ohne Teilnahme der Patrizier und Senatoren, die äußerste Entscheidung beanspruchen. Ein neues Gesetz bringt dann die Zusammenwirkung aller Volksteile bei solchen Richtsprüchen. Nur die öffentlichen Verbrechen im eigentlichen Sinn aber («qui intéressent plus l'état dans le rapport qu'il a avec un citoyen») unterlagen der unmittelbaren Volksentscheidung, die privaten («qui intéressent plus les citoyens entre eux») kamen vor besondere Gerichtshöfe, deren komplizierte und ausbalancierte Zusammensetzung nach dem Willen des Volkes und des Senates in ihrer Entwicklung aufs genaueste verfolgt wird. Hierbei nimmt Montesquieu einen Gesichtspunkt vorweg, den er für das nächste Buch aufbewahrt hat. Er hat erklärt, von der politischen Freiheit im elften Buch „in ihrem Bezug zur Staatsverfassung", im zwölften „in ihrem Bezug zum Bürger" handeln zu wollen. Diese beiden Bezüge greifen nun einen Augenblick lang ineinander. Das Richteramt war in Rom lange Zeit den Senatoren übertragen und

stärkte ihre Stellung dem Volke gegenüber, das an allen drei Gewalten Anteil, an der gesetzgebenden den stärksten Anteil hatte. Als dann im Kampf für ihre Volkspartei die Gracchen das Richteramt den Senatoren entrissen und den Rittern übertrugen, „verletzten sie also die Freiheit der Verfassung, um die Freiheit des Bürgers zu fördern; «mais celle-ci se perdit avec celle-là.» Denn bevor ihnen die neue Ehre widerfuhr, hatten die Ritter als der reichste Stand die Heeresreiterei gestellt; und das Wohl des Staates beruhte doch eben darauf, daß die Soldaten wohlhabend genug waren, „um der Republik für ihr Betragen zu haften." Nun wollten die Ritter diesen Heeresdienst nicht mehr tun, statt ihrer hob man eine besitzlose Schar aus, «et la république fut perdue.» (Man befindet sich hier in der Epoche des Marius, weitab von dem Montesquieuschen Idealzustande Roms, wo jeder freie Mann Bürger und Soldat in einem ist, wo also die allgemeine Wehrpflicht herrscht.) Ein weitaus größeres Übel aber haftete in Montesquieus Augen außerdem noch der neuen Ordnung dadurch an, daß die Ritter zugleich die Steuerpächter der Republik waren. «Bien loin de donner à de telles gens la puissance de juger, il auroit fallu qu'ils eussent été sans cesse sous les yeux des juges.» Der ganze Gegenwartszorn, den Montesquieu gegen die Steuerpächter hegte, ergeht sich frei unter der objektiven Hülle antiker Beispiele über die Mißwirtschaft dieser Beamten.

Freilich konnten sie ihre unsauberen Geschäfte nur in den Provinzen treiben; denn in Rom selber herrschte in den späteren Zeiten Steuerfreiheit, in früheren ein sehr geordnetes Steuerverfahren, indem die Bürger in Vermögensklassen eingeteilt waren und die Höhe der Abgaben im genauen Verhältnis zur Größe des politischen Einflusses für jede Klasse stand. Dagegen waren die Provinzen (19) rettungslos der räuberischen Willkür der Steuerpächter ausgeliefert. Wie denn die Provinzen über-

haupt keinen Anteil an der Freiheit Roms selber hatten. «La liberté étoit dans le centre, et la tyrannie aux extrémités». Solange Rom nur über Italien herrschte, behandelte es die angegliederten Völker als «confédérés» und ließ allen ihre Gesetze. Als dann aber entfernte Provinzen hinzukamen, wurden sie von Prätoren und Präkonsuln vollkommen tyrannisch verwaltet; in der Hand dieser Gouverneure, wahrer „Paschas der Republik", lagen die drei Staatsgewalten vereint. Montesquieu kommt hier auf den früher ausgeführten Gedanken zurück, wonach eine Republik ihre Eroberungen unter härteres Joch zwingt als eine Monarchie. Die so gequälten und ausgesogenen Länder konnten unmöglich besondere Liebe für das republikanische Rom hegen: «Voilà ce qui fit que la force des provinces n'ajouta rien à la force de la république, et ne fit au contraire que l'affoiblir. Voilà ce qui fit que les provinces regardèrent la perte de la liberté de Rome comme l'époque de l'établissement de la leur.»

So deutet denn Montesquieu schließlich auch hier das Schicksalsmäßige in Roms Lebenslinie an. Die durch ihre Freiheit gewaltige Republik greift um sich; sie kann das Ergriffene nur durch Zwang festhalten; und die unterjochten Gebiete vergiften die Freiheit der unterdrückenden Republik. Aber es bleibt hier bei der bloßen Andeutung. Und sprunghaft, fast kokett, als wollte er die hingebungsvolle Schlichtheit und Sachlichkeit vergessen machen, mit der er das Idealbild der freien Verfassung ausführte, und die Sorgfalt, mit der er den Machtverteilungen in der Antike nachging — mit einer ungeduldigen Bewegung endlich schließt Montesquieu sein Buch (20): in allen bekannten «gouvernemens modérés» könnte er die Verteilung der Gewalten studieren und aus ihnen das Maß der jeweiligen politischen Freiheit bestimmen. Aber wozu das Thema so ganz erschöpfen? «Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser».

3. Die bürgerliche Freiheit.

Kunstvolle Verteilung der drei Gewalten sichert die politische Freiheit des Bürgers, und sichert sie doch nur halb, in Bezug zur Verfassung eben. Der Bürger kann im verfassungsfreiesten Staate leben, gesicherten Anteil also am großen Getriebe des Staates haben, und dennoch bürgerlich unfrei sein. Bürgerliche Freiheit besteht außer in jenem Anteil am Staatsgetriebe in der Sicherheit des Einzelnen — «ou dans l'opinion que l'on a de sa sûreté», setzt Montesquieu hinzu und erweist damit aufs Neue die ganze Skepsis, die er, auf jedem Teilgebiet und immer wieder, dem Begriffe der Freiheit entgegenbringt. Und diese, ich möchte sagen: bescheidene Definition der bürgerlichen Freiheit, die als «idée» der ganzen Ausführungen «Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec le citoyen» im ersten Kapitel des zwölften Buches steht, wird am Anfang des zweiten Abschnittes noch einmal wörtlich wiederholt, unter Voranstellung der wohl ebenso resignierten Aussage: «La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté».

Das philosophisch mit so vieler Einschränkung eingeleitete Buch hat tatsächlich einen noch bescheideneren Inhalt. Es handelt ausschließlich von der Strafgesetzgebung, als einer Antastung der bürgerlichen Sicherheit, und den Möglichkeiten, diese Antastung ohne Schaden für den Staat einzuschränken. Aber auf dem philosophisch engen Gebiete hat Montesquieu zugleich eine solche Buntheit und Fülle des Stoffes und eine solche Herzenswärme entwickelt, daß ihm das zwölfte Buch in künstlerischer Hinsicht besonders geglückt ist. Es ist ein Montaignesches Mosaik, dem bei aller Krausheit die Ordnung nicht abgeht; es ist im schönsten Sinne human, voller Eifer gegen viele Härten, die die Kriminalgesetze des 18. Jahr-

hunderts entstellten, und verschwärmt sich doch nirgends, bleibt vielmehr so sehr im Wirklichen seiner Epoche, daß es dem heutigen Leser bisweilen fast hart und kalt erscheinen könnte. — —

Montesquieu sagt sich, daß es in den meisten Staaten seiner Zeit um die bürgerliche Freiheit noch nicht gut bestellt sei, durchaus noch nicht ganz so gut, wie es sich wohl mit der Form dieser Staaten vereinigen ließe. So will er denn mit Muße von den Einzelgesetzen sprechen, «qui, dans chaque constitution, peuvent aider ou choquer le principe de la liberté dont chacun d'eux peut être susceptible» (1). Nur langsam sei die Strafgesetzgebung vervollkommnet worden; eine knappe Fülle früherer Mängel, zumal in der Zeugenbewertung (2), belegt das nachdrücklich. Und doch bilde gerade die Strafgesetzgebung, und sie vor allem, die Basis der bürgerlichen Freiheit. Montesquieu kann nicht umhin, das schließlich im Ton der Gascogne zu unterstreichen. Wo diese Gesetze vollkommen seien, da besitze ein Angeklagter, dem für den nächsten Tag der Galgen bevorstehe, größere Freiheit als ein türkischer Pascha.

Ehe er nun darangeht, in die ernsthafte und trotz mancher Verschleierung deutlichste Kritik des gegenwärtigen Zustandes in diesem Punkte einzutreten, eine Kritik, die teilweise genau so, und ohne aus dem Stil zu fallen, in den «Lettres Persanes» stehen könnte, schickt er ein versöhnliches Wort voraus. Griechen und Römer hätten sich an einer Stimme Mehrheit genügen lassen, um eine Verurteilung auszusprechen, während die französischen Gesetze hierzu eine Mehrheit von zwei Stimmen forderten. «Les Grecs prétendoient que leur usage avoit été établi par les dieux; mais c'est le nôtre» (3).

Nach solcher Anerkennung errungener Fortschritte aber enthüllt er, wieviel zur Vollkommenheit noch fehle. Freiheit, sagt das vierte Kapitel, „triumphiert“ dort, wo die Strafgesetze jede Buße aus der Natur des Verbrechens

selber ziehen. Er unterscheidet zwischen Vergehen gegen die Religion, gegen die Sitte, gegen die Ruhe und gegen die Sicherheit. Indem er nun aus der Klasse der Religionsvergehen alle Taten herauslöst, die zur Störung gottesdienstlicher Übungen führen, die somit gegen die bürgerliche Ruhe oder Sicherheit gerichtet sind, indem er also als Religionsvergehen im eigentlichen Sinne nur den Ausdruck der Unfrömmigkeit bestehen läßt, will er diesen der Natur der Verfehlung entsprechend bestraft sehen, durch Ausschluß aus der Religionsgemeinschaft etwa. Man muß sich der furchtbaren Todesstrafen erinnern, die im 18. Jahrhundert auch im „aufgeklärten" Frankreich noch gelegentlich an Atheisten vollstreckt wurden, um die ganze Menschlichkeit und Notwendigkeit dieser Ausführungen richtig einzuschätzen. Montesquieu verstärkt seine Sätze psychologisch. Das Unheil der übermäßigen Strafen in diesem Punkt sei aus der verkehrten Vorstellung erwachsen, daß man die Gottheit „rächen" müsse: wo aber führe das hin? «si les lois des hommes ont à venger un être infini, elles se règleront sur son infinité, et non pas sur les foiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine.» Dem völlig sachlichen Ernst gesellt sich die Satire — in Montesquieus Mund wenigstens ist es gewiß Satire, wenn er für jene unfrommen Handlungen, die nur Gott beleidigen, den Nebenmenschen aber nicht irgendwie hemmen, eigentlich nur allein Gott als Richter anerkennt, «qui sait la mesure et le temps des ses vengeances.» Ein gräßliches Beispiel aus dem Mittelalter, die Strafvollstreckung an einem wegen Gotteslästerung verurteilten Juden, zeigt die Folgen des entgegengesetzten Standpunktes in aller Grellheit ... Auch für die Sittenverfehlungen fordert Montesquieu vielfach Milderung der bestehenden Strafen. Entziehung gesellschaftlicher Vorteile, Polizeistrafen («toutes les peines qui sont de la juridiction correctionnelle») könnten hier oft genug vollen Erfolg haben ... Mit eben diesen milderen Mitteln werde man zumeist der Ruhestörungen

Herr werden, sodaß die peinliche Strafe («supplice») nur gegenüber dem Anschlag auf die Sicherheit des Mitbürgers in Kraft zu treten brauchte. Todesstrafe bedeutet für Montesquieu eine Art der Vergeltung: „Die Gesellschaft versagt einem Bürger die Sicherheit, wenn er einen andern Bürger der Sicherheit beraubt hat oder berauben wollte". Dabei geht Montesquieu aber in der Zulassung der Todesstrafe doch noch sehr viel weiter als das Heute. Nicht nur gegen den Mörder, auch gegen den, der einen Mord versucht hat, hält er sie für angemessen. Und Körperstrafe — es bleibt im Dunkel, ob eigentliche Todesstrafe — erkennt er unter Umständen auch dem Diebe zu. Hier freilich schwankt er: «... il seroit plus de la nature, que la peine des crimes contre la sûreté des biens fût punie par la perte des biens. Et cela devroit être ainsi, si les fortunes étoient communes ou égales ...»

Dieses vierte Kapitel enthält das eigentliche aus der philosophischen Verbrämung herausgelöste Programm des zwölften Buches, dessen näherer und weiterer Ausführung alle folgenden Abschnitte gelten. Ist ein gedanklicher Fortschritt nicht weiter zu verspüren, so mußten doch die folgenden Ausführungen die Zeitgenossen durch ihre Tendenz aufs stärkste fesseln, und dem nachgeborenen Leser erregen sie mithin ein großes kulturgeschichtliches Interesse. Als Fingerzeig für diese späteren Leser schicke ich voraus, daß Montesquieu seiner Gegenwart beinahe immer dann besonders nahe tritt, wenn er sich stofflich am weitesten von ihr entfernt. Je unmittelbarer er auf Frankreich zielt, desto tiefer versenkt er sich in Antike und Mittelalter oder in den gleich fernen Orient. Er will wirken, und also durch das Netz der Zensur schlüpfen; er will ein Kunstwerk, nicht nur ein Lehrbuch geben, und am Entfernten läßt sich das Wirkliche stilisiert und erhöht darstellen; er will sein Ich spiegeln, und im Entfernten, Starrgewordenen spiegelt es sich klarer als in der flimmernden Gegenwart.

So fordert er mit einer Reihe byzantinischer Schrekkensbeispiele die größte Mäßigung in allen Verfolgungen der Zauberei und Ketzerei (5). Hier sei niemand vor Verdacht sicher, hier leide die bürgerliche Freiheit am unerhörtesten. Er ist jetzt nicht mehr der sorglose Spötter der «Lettres Persanes», er möchte mit seiner Warnung gern ein Mögliches erreichen: so richtet er seinen Hauptangriff gegen die Verfolgung der Hexerei, als eines Verbrechens, das nicht vorhanden ist — aber dieses «il n'existe pas» ist ganz vorsichtig in das nächste Kapitel eingeschaltet — und verhält sich der Ketzerei gegenüber sehr zaghaft: «je n'ai point dit ici qu'il ne falloit point punir l'hérésie; je dis qu'il faut être très-circonspect à la punir» . . . Religiöser Aberglaube griff auch vergiftend in die Strafgesetzgebung ein, wo sie sich gegen sexuelle Verirrungen richtete. Hier forderte Montesquieu (6) mit großer Vorsicht und großem Nachdruck vor allem Behutsamkeit in der Erhebung der Anklage und der Zeugenbewertung, da solche Verbrechen doch meist in völliger Verborgenheit vor sich gingen. Das Kapitel enthält zugleich eine Verherrlichung der Natur, die einer Ausbreitung des Widernatürlichen selber entgegenarbeite und es kaum umsichgreifen lasse, wo nicht besondere kulturelle Einrichtungen verderblich wirkten. Man könnte darin fast einen leisen Vorklang Rousseauscher Ansichten verspüren.

Sehr viel ausführlicher, mit vielem Widerholen, Illustrieren, Umschreiben handelt Montesquieu sodann von den Anklagen wegen Majestätsbeleidigung, in denen er den bequemsten Anschlag auf die Sicherheit des Einzelnen sieht. Den Anfang macht eine chinesische Ungeheuerlichkeit (7). Wer in China die Achtung vor dem Herrscher verletze, habe sein Leben verwirkt, auch wenn er aus Versehen gefehlt habe. Das gibt die einfachsten Vorwände zur Ausrottung ganzer Familien, und Montesquieu erläutert es an grotesken Einzelheiten. Sobald die Majestätsbeleidigung nicht fest umschrieben («vague») ist, „artet die Re-

gierung in Despotismus aus.“ Gleiche Ausartung tritt ein, wo die Majestätsbeleidigung ausdrücklich Dinge umfaßt, die nichts mit ihr zu tun haben (8), vor allem wo die Beleidigung des Ministers der Verfehlung gegen den Herrscher selber gleichkommt. Auf solche spätrömische Auffassung habe sich die Anklage gegen Cinq-Mars gestützt, «voulant prouver qu'il étoit coupable du crime de lèse-majesté, pour avoir voulu chasser le cardinal de Richelieu des affaires.» Der Angeklagte wurde 1642 hingerichtet, und Montesquieu setzt einem Zitat aus der Anklageschrift hinzu: «quand la servitude elle-même viendroit sur la terre, elle ne parleroit pas autrement.» Kommt er hier im Datum seiner Gegenwart, auf die er zielt, bedenklich nahe, so taucht er auch gleich darauf wieder in das Altertum unter (9). Antike Anklagen wegen Majestätsbeleidigung von solcher Unsinnigkeit, daß die Antike selber sie aufheben mußte, werden in knapper Skizzierung aufgehäuft. Etwa: es sollte nicht mehr unter jene fürchterlichen Artikel fallen, wenn jemand nur versehentlich einen Stein gegen eine Kaiserstatue würfe. Ein weiteres Kapitel (10) stellt den Sinnlosigkeiten der Antike die der Moderne zur Seite: Heinrich VIII. von England erklärte es für Hochverrat, den Tod des Königs vorauszusagen; worauf die Ärzte in seiner letzten Krankheit ihm nicht zu sagen wagten, daß er in Gefahr schwebe ... Eine andere, nun wieder antike Anekdote (11) dient zur Fortentwicklung des Themas. Ein Tyrann bei Plutarch läßt den Untertan sterben, der einen Königsmord nur geträumt hat. Montesquieu nennt das „große Tyrannei“. Der Gedanke soll frei sein, nur die äußere Handlung dem Gesetz unterstehen. Und selbst — hier geht es aus dem Fabulieren in sehr tatsächliche Milderungsversuche über — selbst das vorlaut unpassende Wort (12: «Des paroles indiscrètes») ist nicht immer einer Handlung, wenigstens nicht im vollen Umfang, gleichzusetzen. Worte sind so vieler Auslegungen fähig, zwischen Unbedachtem und Böswilligem («indis-

crétion» und «malice») klafft solcher Unterschied, zwischen den Ausdrücken, deren sie sich bedienen, ist so schwer zu unterscheiden, so vieles kommt auf den Ton an, in dem Worte ausgesprochen werden, ihre Wiedergabe bedeutet so oft ihre Entstellung, daß, wo eine Klage wegen Majestätsbeleidigung mit ihren tötlichen Folgen sich auf bloße Worte gründen darf, „nicht nur die Freiheit, nein sogar ihr Schatten" ausgelöscht ist. Etwas anderes ist es, wenn jemand eine hochverräterische Tat mit hochverräterischen Worten begleitet. Dann aber bestraft man die Tat, nicht die Worte. Die Breite, mit der Montesquieu das ausführt, mit der er fordert, daß man sich respektlosen Reden gegenüber mit bloßer Polizeistrafe («simple punition correctionelle») begnügen solle, beweist deutlich die Härten, die das Strafgesetz seiner Zeit in diesem Punkte noch aufwies.... Auch wegen beleidigender Schriften will Montesquieu (13) nach Möglichkeit nicht jene allzu grausame Anklage erhoben sehen. (Man muß sich bei alledem vor Augen halten, daß das «crime de lèse-majesté» in alter Auffassung und so in seinen Folgen offenbar dem gegenwärtigen Verbrechen des Hochverrats entsprach.) Die Grundunterscheidungen des «Esprit des Lois» kommen hier ins Spiel, wenn Montesquieu den Satirikern die größte Freiheit in der Republik einräumt, wo das Volk es liebe, die Mächtigen verhöhnt zu sehen, in der Aristokratie dagegen sie den ärgsten Verfolgungen aussetzt, weil dort die Behörden „kleine Souveräne" seien, «qui ne sont pas assez grands pour mépriser les injures.» Ein Monarch könne sich leichter über höhnischen Anwurf erheben, während in der Despotie «l'abattement d'un côté, et l'ignorance de l'autre» die Satire erst gar nicht aufkommen ließen... Noch einmal stürzt sich dann die Behandlung des Themas ins Unwirkliche, ins Groteske, diesmal sozusagen in ein Schlammbad. Es ist Montesquieu mehrfach verdacht worden, daß er hier (14: «Violation de la pudeur dans la punition des crimes») im Sexuell-Perversen ge-

wühlt habe. Und wirklich zeigt sich seine Vorliebe für Crébillon und seine Zugehörigkeit zum 18. Jahrhundert, dessen Schamgefühl ein merkwürdig geringes war, dabei um so peinlicher, als ja Montesquieu gerade den Anwalt der bedrängten Scham zu spielen beabsichtigt. ... Ins Wirklichere, wenn noch nicht immer ins Wirkliche, führen Abschnitte zurück, die von der Befreiung des Sklaven zum Zweck der Aussage gegen den Herrn, von der Straflosigkeit oder gar Belohnung des Verläumders und Denunziators, von grausamen Strafen gegen solche berichten, die eine Verschwörung irgendwelcher Art nicht verraten (15, 16, 17).

Dann erst entfernt sich das Buch — ein „endlich" wird hier aber nur hinzufügen, wer meine trockene Aufzählung, nicht wer die Montaignesche Buntheit des Textes selber an sich vorüberziehen ließ — dann erst entfernt es sich weiter von dem Sonderthema der Majestätsbeleidigung oder des Hochverrates und ersteigt politisch bedeutendere Höhen. Die Republik, betont das 18. Kapitel, muß sich sehr davor hüten, geschlagene und unschädlich gemachte Verschwörer mit langer Rache zu verfolgen. Große Strafen würden große Umwälzungen zur Folge haben, würden in die Hände einzelner Bürger große Machtvollkommenheiten legen, und würden so die Republik nach der überwundenen Gefahr erst recht in ihrem Bestand gefährden.

Aber wenn Montesquieu hiermit aus staatserhaltenden Gründen Milde gegen den Einzelnen und also möglichst weitgehende Sicherheit des Bürgers fordert, so fühlt er sich auch gleich darauf verpflichtet, ausdrücklich wieder die Sicherheit des Staates über die des Einzelnen zu stellen (19). Der Fall kann eintreten und muß in der freiesten Verfassung vorgesehen sein, wo um des Staatswohles willen die Freiheit in der Republik für einen Augenblick aufzuheben ist — («on suspend l'usage de la liberté»). Man verletzt dann die Freiheit des Einzelnen, um die Freiheit

aller zu bewahren, man wirft auf Augenblicke „einen Schleier über die Freiheit, so wie man die Statuen der Götter verhüllte“. In Athen konnte das Volk bei großer Stimmenzahl Gesetze gegen einen Einzelnen einführen, in Rom bestanden ähnliche Einrichtungen, und England hat seine «bills appelés d'atteindre», die in einer langen Anmerkung als das außer- oder sondergerichtliche Vorgehen der Kammern gegen einen des Hochverrats dringend Verdächtigen, durch Zeugen nicht Überführbaren erklärt werden.

Nur nachdem er so die Staatsidee wieder an jenen ersten Platz gerückt hat, die sie in seinem Herzen einnimmt, fährt Montesquieu im Betrachten bürgerlicher Sicherungen fort. In der Republik dürfe zumeist jeder Bürger öffentliche Anklage gegen den andern erheben; so müsse der Bedrohte denn auch einen Schutz gegen Verläumdung haben, und dies werde vor allem durch Strafandrohung gegen den Verläumder erreicht (20). Sodann sei in der auf Gleichheit gestellten Republik der Schuldner gegen den Gläubiger zu schützen, dem gegenüber er ja schon durch die Geldnot an sich benachteiligt sei (21). Montesquieu behandelt die grausamen antiken Schuldgesetze, die den Zahlungsunfähigen zum Sklaven des Gläubigers machten, die politischen Erschütterungen, die hieraus entstanden, den Umschwung, der schließlich die Gläubiger vor Anklagen auf Wucher stärker bangen ließ, als die Schuldner vor den Klagen auf Zahlungsverweigerung.

Die bürgerliche Sicherheit in der Monarchie hängt fast ganz vom Verhalten des Monarchen ab. Montesquieu richtet den Blick hier offenbar durchaus auf Frankreich. Er hatte im Anfang des «Esprit des Lois» die Monarchie nicht durch eine eigentliche Verfassung im heutigen Sinn von der Despotie geschieden, er schien im Laufe des elften Buches den Namen der Monarchie nur auf den Verfassungsstaat beschränken zu wollen, er macht die Grenzen des Begriffes nun wieder geschmeidiger — (eine Geschmei-

digkeit, in der vielleicht eines der größten Hemmnisse für das Verständnis vieler Ausführungen des «Esprit» besteht). Die bürgerliche Freiheit leidet in der Monarchie, wenn der Herrscher bisweilen das ordentliche Gericht durch Kommissäre ersetzt, die einen Einzelnen aburteilen sollen (22), sie leidet, wenn der Herrscher seine Untertanen durch Spione und Spitzel belauern läßt (23), wenn er anonymen Anklagebriefen, die an ihn statt an die objektive Behörde gerichtet sind, mit Leichtigkeit nachgibt (24). Hier, wie schon im vorhergehenden Kapitel, nimmt es Montesquieu mit der tatsächlichen Wahrheit nicht genau: er weiß, der Monarch ist unumschränkter Herr — aber es ist dem Monarchen ein Leichtes, minder unumschränkt zu scheinen und sich so die Liebe des rasch zufriedenen Volkes zu erhalten. Wobei denn beide Teile besser fahren, und somit auch der Staat. Und das ist oberster Zweck. Man erinnere sich, daß es „die Meinung von der bürgerlichen Sicherheit" war, die Montesquieu als ausreichende Definition der bürgerlichen Freiheit aufstellte. Noch einmal (25: «De la manière de gouverner dans la monarchie») kommt er mit allem Nachdruck darauf zurück: «Dans nos monarchies, toute la félicité consiste dans l'opinion que le peuple a de la douceur du gouvernement.»

Der Unterschied zwischen Montesquieus Monarchen und seinem Despoten wird fast ganz verwischt, wenn nun von den positiven Hilfen die Rede ist, die der Herrscher der bürgerlichen Freiheit leisten kann. Der Monarch soll nicht tyrannisch, wie es Zar Peter I. getan habe, den Bittsteller von seiner Person zurückschrecken (26), er soll in seiner Sitte vorbildlich wirken (27): «s'il aime les âmes libres, il aura des sujets, s'il aime les âmes basses, il aura des esclaves,» soll dem Höfling sich verweigern, das Volk erhören, er soll die Ehre seiner Untertanen schonen (28), soll sie allenfalls strafen, nie beleidigen.

Das sind Lehren, wie sie einem verfassungsmäßigen Monarchen gewiß nicht erst zu geben wären, denn die

Verfassung müßte ihn ja daran hindern, sich anders zu betragen, Regeln, die nur von absoluten Herrschern nicht befolgt werden können. Man merkt deshalb keine rechte Trennung, wenn nun Montesquieu am Schluß des Buches (29 und 30) auch in die Despotie, ihrem eigentlichen Wesen zum Trotz, einige Sicherungen für den Bürger einschalten möchte. Wieder, wie schon mehrfach, nennt er die Vorschriften der Religion ein geeignetes Hemmnis für den Herrscher. Er sieht eine Art Teilung der Gewalt zwischen Geistlichkeit und Regierung entstehen, woraus sich denn eine Milderung der Tyrannei ergibt. Bisweilen werde der Einzelne auch vom Richter, Priester und politischen Gouverneur zusammen gerichtet, und dann sei die immer mildernde Teilung der Gewalt noch weiter durchgeführt. Ein Gipfel despotischen Wütens dagegen sei es, wenn die Ungnade des Herrschers sich auf die Familie des Schuldigen ausdehne — eine «fureur despotique» sicherlich, die Montesquieu nicht erst im Orient oder in der Antike zu studieren brauchte. Fürstliche Milde und Gnade, dazu die Berechtigung zum Auswandern, wie sie in Persien bestehe, sind die bescheidenen Schlußforderungen des Buches, dessen letzte Abschnitte mit ihrem Ineinandergleiten des von der Monarchie und der Despotie Ausgesagten das geringe Maß bürgerlicher Freiheit im Montesquieuschen Frankreich lebhaft genug vor Augen führen.

4. Das Steuerwesen.

Ein zweiter Punkt, in dem Gefahr für die bürgerliche Freiheit liegt wie im Strafverfahren (oder doch annähernd wie in ihm), ist der der Besteuerung. So hat denn Montesquieu in Buch XIII von den Steuern, ihrer Erhebung und ihrer Größe, im Bezug zur Freiheit gehandelt. Und hier ist es ihm, ganz gelungen, die Rechte des Individuums mit denen des Staates in Einklang zu bringen. Indem er nämlich den Ausgangspunkt von der glücklichen Definition (1)

nahm, wonach die Staatseinkünfte den Teil seines Gutes bedeuten, den der Bürger zur Sicherstellung oder um des ruhigen Genusses seines übrigen Besitzes willen an den Staat zahle. Hieran knüpft sich dann folgerichtig die Grundregel, daß die Besteuerung den Notwendigkeiten des Staates wie des Bürgers gleicherweise Rechnung zu tragen habe. Wenn nun sogleich ein heftiger Ausfall gegen die Aussaugung der Bürger zur Befriedigung königlicher oder ministerieller Launen folgt, so ist auch hier wieder zu spüren, wie sehr Montesquieu seine Gegenwart im Sinne hat, wie sehr er sie nicht nur vom Ideal, sondern auch vom erreichbar Richtigen entfernt weiß.

Vor allem bekämpft er (2) als Trugschluß die Annahme, daß große Steuern dem Staat unter allen Umständen nützlich seien. Man habe kleine steuerfreie Länder beobachtet, die von großen reichliche Steuern erhebenden Staaten umschlossen seien; weil in diesen Reichtum, in jenen Armut geherrscht habe, sei man zu der Annahme gelangt, daß der Fleiß eines Volkes durch starke Besteuerungen aufgepeitscht werde. In Wahrheit aber sei der umklammerte kleine Staat mit Notwendigkeit arm, weil er von dem umklammernden großen Nachbarn um alle Handels- und industriellen Vorteile gebracht werde; auch ströme alles ausgesogene Volk der Umgegend in das steuerfreie Gebiet und bringe seine Armut dorthin mit. In Wahrheit stachele übergroße Besteuerung durchaus nicht zum Fleiß an, sondern führe zu dumpfer Untätigkeit; denn wer um den Erfolg seiner Mühe gebracht werde, gebe naturgemäß die Bemühung verzweifelnd auf.

Nach solcher Einleitung handelt Montesquieu zuerst von den Besteuerungen in Staaten, die einen Teil ihrer Bevölkerung in Leibeigenschaft halten. Wenn er hierbei immer wieder für Milde und Menschlichkeit eintritt, so tut er es ausdrücklich jedesmal nicht so sehr im Namen der Humanität als in dem der Staatsraison. Ist das eine bloße Finte? Vielleicht, denn oft und oft hat er erklärt, daß man das Gute nicht predigen, sondern in

seiner Nützlichkeit herausstellen solle. Vielleicht aber ist es doch auch mehr als Finte. Immer wieder erhebt sich ja doch der Staat als oberste Gottheit vor ihm, ich möchte sagen: als ein strenger unerbittlicher Jahwe, dessen Gesetze nun einmal zu erfüllen sind; kann man sie mit Menschlichkeit erfüllen, so ist das der schönste Luxus, ein um so schönerer, als sich ja Montesquieu in mancher Hinsicht über den Nutzen des Luxus klar ist — — aber doch eben ein Luxus, und also etwas, worauf man gelegentlich, sei es auch mit schwerstem Herzen, zu verzichten hat ... In Staaten, die in eroberten Gebieten bisweilen ohne Leibeigenschaft nicht auszukommen vermögen, soll der Leibeigene Teilhaber am Gewinn seines Herrn werden. Denn nur eine gewisse Gemeinsamkeit in Gewinn und Verlust könne „zur Versöhnung der zur Arbeit mit den zum Genusse Bestimmten führen" (3). In Republiken — das Beispiel Spartas und seiner Heloten wird herangezogen — solle der Bürger die Abgabenlast seiner Leibeigenen nicht vermehren dürfen, weil sonst bei wachsender Knechtschaft die Arbeitskraft der Sklaven aufhören, bei wachsender Einnahmemöglichkeit der einfache Sinn der Freien Schaden leiden könne (4). In Monarchien solle der Herrscher dem Adel gegenüber sich mit seinem Krongut und der militärischen Dienstpflicht der Adligen begnügen. Erhebe er noch Geldabgaben auf die Kopfzahl der Leibeigenen, so müsse er sich an den adligen Herrn halten, der nun seine Leibeigenen erst recht ausbeute, und diese würden unter verdoppelter Last zu Grunde gerichtet (5). Eine Gefahr, der sie in Despotien erst recht ausgesetzt seien; denn wie möchte ein Herr, der selbst in jedem Augenblick der Plünderung preisgegeben sei, auf seine Sklaven Rücksicht nehmen? Deshalb sei es eine weise Einrichtung Zar Peters I., die vom Edelmann erhobene Geldsteuer nicht an die Kopfzahl der Leibeigenen zu binden, so daß der Adelige also an deren Erhaltung und Vermehrung interessiert sei (6).

Sehr viel genauer befaßt sich Montesquieu mit den Steuern in Staaten ohne Leibeigenschaft (7). Er unterscheidet hier zwischen Personen-, Grund- und Warensteuern. Die erste Steuerform führe leicht zu Ungerechtigkeiten; man dürfe hier in der Abstufung nicht der «proportion des biens» folgen, müsse sich vielmehr an die «proportion des besoins» halten, man habe sorgfältig darauf zu achten, das Notwendige steuerfrei zu lassen, das Nützliche nur wenig, und allein den Überfluß höher zu besteuern, aber auch ihn nicht übermäßig, denn sonst werde er eben durch solch ein Übermaß verdrängt. Noch schwieriger sei eine Besteuerung des Landbesitzes, denn hier sei eine Abschätzung an sich schwer, außer daß es immer Leute geben werde, die eine solche Abschätzung gern mit Absicht falsch durchführten: «il y a donc là deux sortes d'injustices: l'injustice de l'homme et l'injustice de la chose». Die Unzulänglichkeit dieser Einrichtungen trete aber nur zutage, wo die Steuern zu hoch angesetzt würden. Dann zerrütteten sie den Wohlstand des Einzelnen, was schließlich die Zerrüttung des Staatswohlstandes nach sich ziehe. Warte der Staat dagegen geduldig, daß die einzelnen Bürger sich bereichern, so werde ihr Reichtum ihm gewiß zugute kommen. Die freieste und zuträglichste Form der Besteuerung jedoch sieht Montesquieu in Warensteuern, die der Verkäufer zu zahlen hat. Dieser schlägt dann die Steuerkosten auf den Warenpreis, und das Publikum zahlt und merkt nicht, daß es dem Staat zahlt, fühlt sich also unbehindert und frei. Montesquieu führt in einem besonderen Kapitel (8) aus: «Comment on conserve l'illusion». Er macht also hier weniger als je zuvor ein Hehl daraus, daß er sich im Punkte der bürgerlichen Freiheit und Ungehemmtheit mit der „Meinung" begnügt, die der Einzelne von seiner Freiheit hat. Zugleich aber sucht er dieser Meinung wenigstens eine annähernde Berechtigung zu geben. Wird die Steuer auf einen Gegenstand so hoch, daß der nun zu fordernde Preis

mit dem tatsächlichen Wert der Ware in gar keinem Verhältnis mehr steht, so muß jene Illusion des Bürgers zerreißen, und er muß sich bedrängt fühlen. Andere Unzuträglichkeiten, wie Schmuggel und übermäßige Strafen gegen den Schmuggel, werden die Folge sein, übermäßige Strafen schwächen die gemäßigte Regierungsform — und also darf auch die Warensteuer ein bestimmtes Maß nicht überschreiten. Sodann (9) muß jede Steuerart vermieden werden, die Subtilitäten zuläßt und so zu Quälereien durch den Einziehenden, den Steuerpächter führen kann. Montesquieu studiert das an Abgaben, die beim Abschluß von Verträgen erh ben werden.

Er sucht nun nach dem Zusammenhang der Steuer mit der Regierungsform (10). In einer Despotie, meint er, müsse die Steuer so gering als möglich sein, so einfach als möglich erhoben werden. Die unfreien Menschen solcher Staaten würden sonst überhaupt von aller Arbeit abgeschreckt, würden allzu wehrlos den Quälereien durch Beamtenwillkür ausgesetzt werden. — Mir scheint es fast so, als habe Montesquieu hier ein wenig seine ursprüngliche Definition der Despotie vergessen. Nach ihr ist ja der Despot so gänzlich Herr über alles, was dem Bürger gehört, daß er ihm nicht erst gesetzmäßig, durch Steuererhebung, einen Teil des Ganzen abzunehmen brauchte. Und wenn nun gar noch darauf hingewiesen wird (11), daß die fiskalischen Strafen, die Warenkonfiskationen etwa, in exotischen Despotien oft milder gehandhabt werden als in europäischen Monarchien, so ist diese Konsequenz und Steigerung der vorherigen Erklärung erst recht unvereinbar mit Montesquieus ursprünglicher Darstellung der Despotie. Ich habe auch hier (wie schon im vorigen Buch) durchaus den Eindruck, als verwische Montesquieu absichtlich die Grenzlinie zwischen Despotie und europäischer, genauer: französischer Monarchie. Ja, er läßt später die Maske fallen und geht in den offensten Hohn der «Lettres Persanes» über, wenn er (15) die Er-

lasse europäischer und asiatischer Herrscher im Punkte der Steuern vergleicht. In Asien brächten solche Edikte Steuerbefreiungen und Wohltaten; «Mais, en Europe, les édits des princes affligent même avant qu'on les ait vus, parce qu'ils parlent tonjours de leurs besoins, et jamais des nôtres.»

Freilich, diese Härte der europäischen Herrscher ist nur der große Schatten eines großen Lichtes, ist nur «abus de la liberté» (15). Wie einen Trumpf spielt es Montesquieu aus, nachdem er die notgedrungene Zurückhaltung der Despoten im Steuerwesen dargelegt hat: «Règle générale: on peut lever des tributs plus forts, à proportion de la liberté des sujets; et l'on est forcé de les modérer à mesure que la servitude augmente» (12). Der freie Bürger hat Spielraum der Kraftentwicklung, so ist er zahlungsfähig. Sieht man die freie Schweiz steuerfrei, so liegt «raison particulière» vor: der unbesteuerte Schweizer wohnt auf unfruchtbarem Boden, er „zahlt der Natur viermal mehr, als ein Türke seinem Sultan." Lebten die freien Athener, die freien Römer ohne Steuern, so geschah es, weil sie unterworfene Völker für sich zahlen ließen, in diesem Punkte also nicht „Volk" waren, sondern „Monarch". Die allgemeine Regel bleibt: das freie Volk kann hohe Steuerlasten tragen — das freieste die höchsten; in der Republik glaubt ja jeder, sich selbst zu zahlen, was er dem Staate zahlt (13). Aber auch der Monarch kann um so mehr fordern, je gemäßigter er regiert, je mehr Entwicklungs- und somit Bereicherungsfreiheit er also dem Bürger läßt: «c'est comme la récompense du prince, à cause du respect qu'il a pour les lois.» Nur der Despot muß sich bescheiden. Wie einen Trumpf, sage ich, wirft Montesquieu das hin; Geld ist der beste Köder, mit dem er die zwischen Despotie und Mäßigung schwankenden Herrscher Europas zur Mäßigung herüberzulocken vermag. Zugleich aber ist es auch wie ein Ausruf der Erleichterung, des Entzückens: hier endlich geht wirklich der Nutzen des Ein-

zelnen und des Staates zusammen, und in diesem vereinzelten aber so wichtigen Punkt kommt der Zusammenklang der Montesquieuschen Wünsche zustande.

Trotz dieser innersten Befriedigung aber bleibt Montesquieu fest im Wirklichen und rechnet nach beiden Seiten hin mit der menschlichen Schwäche. Er empfiehlt (14) als freiheitlichste Steuerform aufs neue die Warensteuer, weil sich bei ihr eben die Allgemeinheit am wenigsten belastet fühle, und er warnt dringend in jenem höhnischen Kapitel 15 vor dem „Mißbrauch der Freiheit", vor allzu schweren Besteuerungen, deren Möglichkeit in freien politischen Verhältnissen gegeben sei, die aber zu Knechtschaft, zu Verarmung und so gerade zu Steuerunfähigkeit führten.

Warnungen und geradezu Beschwörungen füllen die Schlußabschnitte des Buches. Montesquieu erklärt sich die Leichtigkeit der mohammedanischen Eroberungen damit, daß die durch übermäßige Steuern ausgesogene europäische Bevölkerung nicht ungern unter ein ihr jene Gelderpressung ersparendes Barbarenjoch kam (16). Er sieht „eine neue Krankheit Europas" in der ständigen Vermehrung der stehenden Heere, die zum Vermögensruin der Staaten führen (17): «... les particuliers qui seroient dans la situation où sont les trois puissances de cette partie du monde les plus opulentes, n'auroient pas de quoi vivre.» Er verlangt Steuerbefreiung für besonders verarmte Gegenden, nach Art der in orientalischen Despotien üblichen (18); die europäische Form der Steuerbefreiungen helfe wenig, denn hier bürde man dem einen Orte auf, was man dem anderen erlasse und zerstöre so auch den Reichtum der noch vom Elend unangetasteten Gegend. Er fordert — mit wenigsten Ausnahmen, die ihm noch nötig scheinen —, daß der Staat selber die Steuerverwaltung durchführe, statt sie räuberischen Pächtern zu überlassen (19): «la régie est l'administration d'un bon père de famille qui lève lui-même avec économie et avec ordre ses revenues.» Geht es aber nun einmal nicht ohne den Steuerpächter,

den dem ganzen 18. Jahrhundert verhaßten «traitant» — braucht man etwa seinen egoistischen Spürsinn und seine Rücksichtslosigkeit zur Einführung neuer Steuern, zur Unterbindung ausgedehnten Schmuggels —, so soll dieses „gewinnreiche Gewerbe" wenigstens nicht auch noch „ein ehrenvoller Beruf" sein (20). Tritt das ein, so ist nach dem oft gebrauchten Lieblingsausdruck des Gascogners „alles verloren". Den Reichtümern dieser Turcarets soll wenigstens ein deutlich übler Geruch anhaften. Die Ehre bleibe dem kriegerischen Adel vorbehalten. Und das ernste Ansehen («le respect et la considération») den Ministern und Behörden, „die Tag und Nacht für das Glück des Reiches wachen."

Mit so kindlicher Offenherzigkeit teilt der einstige Gerichtspräsident, der jetzt ein Staatslehrer ist, die Güter der Welt aus. Kann ein stofflich so undichterisches Buch wie das von den Steuern subjektiver, lyrischer schließen?

IV. Kapitel.

Der Staat, der Einzelne und die Natur.

1. Der Schicksalsgedanke Montesquieus.

Das Staatsgebäude an sich hat Montesquieu mit der größtmöglichen Festigkeit aufgeführt. Er hat den Einzelnen hineingestellt, bemüht, keinen Gefangenen, vor allem aber doch keinen Störenfried aus ihm zu machen. Zwischen den Bedürfnissen des Individuums und des Staates war Konflikt vorhanden. Es gelang Montesquieu nicht nur, diesen Zwiespalt zu schlichten, sondern auch an wesentlicher Stelle gerade aus der Freiheit des Individuums dem Staat erhöhte Kraft zuströmen zu lassen. Das feinste Bauwerk menschlicher Vernunft ist jetzt ganz aufgerichtet und fertig, fest nach außen hin und wohnlich ausgestattet im Innern.

Nun hat es eine allerschwerste, eine vielleicht unüberstehbare Probe auszuhalten. Montesquieu hätte vor die Bücherfolge XIV—XVIII setzen können, was Beethoven vor die C-moll-Symphonie schrieb, daß das Schicksal an die Pforte poche. Das Schicksal, wie es der zweifelnde, nach Erkenntnis der Natur begierige Mensch des 18. Jahrhunderts empfand und von früh auf zu erfassen suchte: als die physische Bedingtheit der Geschehnisse, deren notwendiger Ablauf den menschlichen Einzelwillen verlacht. Montesquieu hat ein vielumfassendes buntes und ungeklärtes Schlagwort für den Komplex des Physischen eingeführt: das Klima. Oder richtiger vielleicht: er hat aus dieser Einzelerscheinung des Physischen das Symbol alles dessen in der Natur gemacht, was vernunft- und empfin-

dungslos menschliche Vernunft und Empfindung vergewaltigt. Und weil er ein leidenschaftlicher Wahrheitsucher war, hat er diese äußerste Gefahr, die seinem Lieblingswerk droht, genau so herausgehoben, genau so stilisiert — jedes Stilisieren ist ein Herauslösen, jedes Herauslösen ein Übertreiben! — wie er das Lieblingswerk selber stilisierte.

Nichts ist begreiflicher, als daß diese Bücher, diese Selbstzerfleischungen des staatsgläubigen Montesquieu auf den erbittertsten, häufigsten Widerspruch stießen. Wer auf seine menschliche Freiheit stolz, und wer in seiner demütigen Religion beglückt war, mußte sich gleicherweise getroffen fühlen. Schickte doch Montesquieu menschliche und göttliche Freiheit gleicherweise unter das Joch des Klimas. Das Klima bestimmt alles Menschenwesen, es bestimmt auch die Religion des Menschen. Während die Kirche im «Esprit des Lois» überall sonst mit Vorsicht und mehrfach mit Versöhnlichkeit behandelt wird, sieht man hier die Religionsübung durch klimatische Einflüsse bedingt. Das hat immer wieder wie eine Beleidigung gewirkt.

In einem langen Aufsatz, der sorglich alles zusammenstellt, was vom klerikalen Standpunkt aus gegen Montesquieu gesagt werden kann und gesagt worden ist, in der «Étude sur un grand homme du dix-huitième siècle» von Algar Griveau (in der Zeitschrift «L'Université Catholique». Paris 1839—42), spielt der Kampf gegen die Bücher vom Klima eine überaus große Rolle. Sogar an poetischen Angriffen hat es hier nicht gefehlt:

«L'esprit n'est qu'un second mobile,
Et votre raison versatile
Est dépendante des climats.
C'est, dit-il, la cause première
De nos vices, de nos vertus.
Néron, sous un autre hémisphère

Auroit peut-être été Titus .....
Sur ce point seul, lègislateurs,
'Etablissez bien vos maximes,
Dirigez les lois et les mœurs,
Distinguez les vertus des crimes.
Sur l'air règlez vos documens .....»

Heftig und häufig wie der Angriff in diesem Punkt ist auch Montesquieus Verteidigung gewesen. Man verkenne ihn, eifert er immer wieder, sein ganzer «Esprit» sei eine einzige Bemühung, den menschlichen Geist, die «cause morale», über die dumpfe Natur, die «cause physique», triumphieren zu lassen. Und man darf diese Abwehr keineswegs mit dem bald vorsichtigen, bald höhnischen Ausweichen und Verhüllen verwechseln, das er so oft als Verteidigung in der «Défense de l'Esprit des Lois» und in den Antworten auf die Sorbonnebeschwerden (im Archiv) anwendet. Es ist seine innerste Wahrheit, was er damit zum Ausdruck bringt. Nur daß diese Wahrheit eben keine Gewißheit, sondern eine Sehnsucht enthält. Ich muß hier wiederholen, was ich über Montesquieus Verhältnis zum Spinozismus sagte. Vorwurf und Abwehr gleichen sich in beiden Fällen. Hier wie dort kann Montesquieu mit äußerstem Recht behaupten, daß ihm die Gebundenheit des menschlichen Willens furchtbar widerstrebe, weil sie ihn ja in seiner eigentlichen Lebensbetätigung mattsetze; hier wie dort kann der Angreifer sagen, daß eine solche Mattsetzung tatsächlich in einzelnen Teilen des Montesquieuschen Werkes zu verspüren sei — in den Teilen eben, in denen Montesquieu die gewissenhafteste und also rücksichtsloseste Gegenprobe ausführt.

Hat sein Werk diese Gegenprobe siegreich bestanden? Man kann darüber zweifelhaft sein. Es zeigte sich im ersten Band dieser Monographie, wie am Boden der «cause morale» selber die «cause physique» liegt, wie Vernunft und Wille im Physischen wurzeln. Kann da von einem

völligen Triumph des Geistes die Rede sein? — Nur einen bis fast zur Verzweiflung geführten Kampf, der in ein wehmütig halbes Sichbehaupten ausläuft, sehe ich schließlich. Die Begriffe Sieg und Niederlage sind hier nicht ganz am Orte, vorhanden ist zuletzt die Mischung beider, die man Tragik nennt.

Ist es so durchaus verständlich, daß fromme Menschen, und solche die sich frei fühlen, von allen Gegenbeteuerungen Montesquieus unberührt bleiben und ihn als Fatalisten angreifen, so vermag ich es sehr viel weniger zu begreifen, wenn die meisten Kritiker (und andeutungsweise sogar Burckhausen) den „Klima-"Büchern gegenüber von einer Art Rückfall Montesquieus in kindlichere Denkgewohnheiten sprechen. In den „Römern" habe er die extrem naturwissenschaftliche Epoche seiner Jugend überwunden, sei er zur «cause morale» vorgedrungen, und nun verfalle er in die alte Einseitigkeit. Noch einmal: von einem „Überwinden" jener Anschauungen in den „Römern" kann keine Rede sein; dort gehört das Naturwissenschaftliche nur nicht in die Umgrenzung des Themas, bleibt draußen und darunter. Jetzt aber, wo es sich nicht um ein Stück Geschichtserklärung, sondern um das Ganze des Staates, und das heißt für Montesquieu: um sein ganzes Weltbild handelt — wie sollte da die Betonung des Physischen einen Rückfall bedeuten?

Einer aber hat den Vorwurf ins Komische übersteigert. Der Quellensucher Dédieu. Für ihn (a. a. O. Kap. 7) gehört die ganze Bücherfolge überhaupt nicht in den «Esprit des Lois». Sie hat «un air emprunté qui n'est pas celui de la famille.» Es war Verblendung, diese Klimalehre aufzunehmen: «Montesquieu ne veut point s'apercevoir que cette théorie est la négation et la ruine de presque tout son chef-d'œuvre.» Er will es nicht bemerken, und sein ganzes Werk wird dadurch beinahe vernichtet! Ebensogut könnte man in einem Drama das tragische Schicksal, an dem der Held sich entwickelt und

dem er vielleicht erliegt, unnütz schelten, weil es den Helden gefährde. Aber gerade aus solcher Gefährdung entspringt ja das Drama. Und in eben solch einer Gefährdung liegt auch der Kern des «Esprit». Ihm die Klimabücher rauben, heißt ihm die halbe Seele rauben, und daß diese halbe Seele mit der anderen Hälfte, der „moralischen" im Widerstreit liegt, gerade darum handelt es sich ja in dem ganzen qualvollen und schönen Unternehmen des «Esprit des Lois»!

Schuld an der unseligen Verblendung ist nach Dédieu Montesquieus zügellose Kleptomanie auf literarischem Gebiet, seine willenlose Hingabe an jeden momentanen geistigen Einfluß. In den Jahren 1728 und 1732/33 herrschten Epidemien in Europa, die zu Untersuchungen über Infektionskrankheiten, zur Bildung gelehrter Gesellschaften führten. Sydenhams frühere Arbeiten wurden berühmt, andere englische Ärzte, wie Boyle, Clifton, Simon, kamen zu Ansehen, man begann Einflüssen der Luft und anderen physischen Momenten auch auf den Gebieten der Volkspsychologie und der Kunst nachzugehen. Vor allem aber handelte in seinem 1733 erschienenen Traktat, der 1742 als «Essai sur les effets de l'air» nach Frankreich drang, John Arbuthnot von dem Komplex klimatischer Einflüsse. Und Montesquieu gehörte der gleichen Londoner Akademie an wie Arbuthnot, und Bolingbroke und Chesterfield waren mit Montesquieu und Arbuthnot gleicherweise befreundet, und wie viele Stoff-, ja Wortvorverwandtschaften sind zwischen den inkriminierten Büchern des «Esprit» und jener englischen Studie nachzuweisen, deren Verfasser von Montesquieu nur an ganz untergeordneter Stelle zitiert wird! Also ist Montesquieu (nach Dédieus Überzeugung und „Beweis") der Plagiator Arbuthnots und hat sich durch ihn auf Wege leiten lassen, die für den «Esprit des Lois» Irrwege waren. Und so ganz hat Montesquieu hier, wie immer, die bequeme Art des Diebstahls aus naheliegender Quelle geübt, daß ältere Vorläufer, wie Hippo-

krates, Galenus, Huarte, Bodin gar nicht in Betracht kommen ....

Hätte Dédieu das fünfte der «Six livres de la République» Bodins gelesen, hätte er nur die sorgfältige Studie E. Fournols: «Bodin, Prédécesseur de Montesquieu» (Paris 1896) angesehen, so wäre er mindestens Bodin gegenüber vorsichtiger gewesen; ist es doch ganz offenbar, daß Bodins gelegentlich an Montaigne erinnernder Ton stark auf Montesquieu eingewirkt hat. Fournol arbeitet sehr kräftig und sauber heraus, daß man deshalb in Montesquieu keinen Nachahmer zu sehen habe, nur einen Fortbildner heimischen Geistesgutes. Bodin trägt die ihm eigene Mystik, eine Mischung aus Frömmigkeit und Astrologie, auch in die Beobachtung der klimatischen Einflüsse, denen er mit Genauigkeit nachgeht, während sie vor ihm nur erst mehr oder minder flüchtig angedeutet wurden. So gelingt es ihm denn noch nicht, wissenschaftlich zu den wissenschaftlichen Beobachtungen Stellung zu nehmen. «Voilà des observations peut-être nouvelles et sans doute intéressantes (sagt Fournol S. 124), mais elles nous sont présentées comme de simples observations, et non pas rattachées à une théorie. Et si nous ne voyons pas, si on n'essaye pas de nous montrer, comment certaines différences physiques déterminent entre les peuples certaines différences morales, c'est donc qu'on nous présente l'influence des climats sur les mœurs comme une chose mystérieuse, inanalysable, et l'on voit bien là comment elle apparaissait à Bodin.» Fournol nimmt also für Montesquieu einen Fortschritt auf dem Wege der Wissenschaft in Anspruch. Gewiß mit Recht, und zwar war es ein gerade so großer Fortschritt, als ihn in diesen Dingen das achtzehnte Jahrhundert über die früheren Zeiten hinaus gemacht hatte, kein größerer und kein geringerer, denn Montesquieu war sicherlich ein eifriger Schüler, aber doch wohl kein Fortbildner auf diesem Gebiete, das er als Liebhaber pflegte.

Wer jedoch heute diese Dinge lehrt, kann sich gewiß so wenig auf Montesquieu wie auf Bodin stützen; sie scheinen ihm beide wohl so ganz „überwunden“, daß aus der Entfernung des aufgeklärteren Standpunktes der Abstand zwischen den Kindlichkeiten Bodins und Montesquieus fast zum Nichts einschrumpft. Das Gebiet des Klimatischen — um bei Montesquieus Sammelbezeichnung zu bleiben — ist vielleicht eher dunkler als heller geworden; man hat Schwierigkeiten und Verknüpfungen entdeckt, wo Montesquieu sie noch nicht sah, man belächelt seine Naivität im Verallgemeinern und Folgern.

So komme ich denn, was das rein Stoffliche der Bücher XIV—XVIII anlangt, zu einem anderen, aber zu keinem der Selbständigkeit Montesquieus sonderlich günstigeren Schluß als Dédieu. Dédieu sagt, Montesquieu habe Arbuthnot kopiert; ich meine, er hat von Arbuthnot und Bodin vor allem, dazu gewiß noch von vielen anderen gelernt, und da sich auf diesem Gebiet nur erst sehr Unvollkommenes lernen ließ, so hat Montesquieu auch sehr Unvollkommenes weitergegeben.

Aber wie gleichgültig ist das alles für den «Esprit des Lois», wie doppelt gleichgültig! Einmal: Montesquieu hat auch hier völlig jene subjektive Originalität des Künstlers, der seinen Stoff überall hernehmen darf ohne zu plagiieren, wenn er nur sein Weltbild aus ihm formt. Sodann aber auch dies: der eigentliche Inhalt des «Esprit» ist, was sein Titel sagt, der „Geist der Gesetze“, die Seele, das Leben des Staates also. Montesquieu richtet das Staatsgebäude auf und läßt es sich nun im Sturm des Schicksals bewähren — Schicksal ist ihm die physische Gebundenheit des Geschehens, die Abhängigkeit menschlichen Tuns und menschlicher Werke von dumpfen Natureinflüssen. Kann es in den Plan seines Unternehmens gehören, ja könnte es seinem Werke irgendwie zugute kommen, wenn er diese Natureinflüsse in allen Einzelheiten untersuchte und ausführte? Würde er es dadurch

nicht zersplittern, statt es in der Begrenzung künstlerisch zu vollenden? Ich möchte geradezu sagen, es sei zum Heile des «Esprit des Lois», daß das 18. Jahrhundert über das Wesen des Klimatischen noch nicht allzu klar sah, daß es noch nicht zu viel davon wußte. So ist Montesquieu förmlich dazu gezwungen, das physische Schicksal zu einem wirren Knäuel zusammenzuballen, statt die einzelnen Saugfäden herauszulösen. . . .

Aber es ist ein Unrecht an Montesquieus Kunstsinn, wenn ich ihn so aus bloßem Zwang, aus Mangel an Kenntnissen handeln lasse. Man sehe doch, mit welcher Kunst er diese Buchfolge angeordnet hat. Zuerst breitet er in sprunghafter Buntheit seinen Schicksalsbegriff des Klimatischen aus. Dann läßt er ihn dreifach auf soziale und staatliche Einrichtungen wirken, spricht von der Sklaverei, von der Stellung der Frau, von politischer Knechtung. Und schließlich gibt er ein Ineinanderklingen alles Gesagten, das nichts wiederholt, alles variiert, bereichert, verstärkt, enger zusammenschlingt, farbiger, schillernder, unentwirrbarer und unheimlicher macht.

2. Das Klima.

Es ist natürlich, daß Montesquieu in den Betrachtungen naturwissenschaftlicher Art sehr stark auf seine Jugendarbeiten zurückgreift. Sie wurden im ersten Teil dieser Monographie studiert, und ich darf mich hier also in manchen Punkten kurz fassen.

Die Einführung dessen, was sein Schicksal bedeutet, gibt Montesquieu so schmucklos wie irgend möglich in einem knappen Bedingungs- und Folgerungssatz, den er als Kapitel 1 und «Idée générale» dem vierzehnten Buch und eigentlich den ganzen Büchern XIV—XVIII voranstellt: „Wenn es wahr ist, daß sich Geistesart und Herzensverfassung unter verschiedenem Klima aufs äußerste unterscheiden, so müssen die Gesetze auf solche Ver-

schiedenheit der Leidenschaften und auf solche Verschiedenheit der Charaktere Bezug nehmen." Nach völliger Siegesgewißheit des Gesetzgebers sieht dieses «les lois doivent être relatives» nicht aus.

In einer Art kurzatmiger Aufregung teilt Montesquieu nun mit (2), was ihm an Beziehungen zwischen Klima und Menschenart das Wichtigste scheint, und was er an Gründen dafür in Erfahrung gebracht hat. Kälte zieht zusammen, Hitze dehnt aus, das hat ein besonderes Verhalten der Nerven zur Folge (wie an einer Hammelzunge erprobt worden); die Kälte erzeugt kräftigere, mutigere, minder empfindliche Menschen, die Hitze körperlich schlaffere, geistig beweglichere, leidenschaftlichere, erotischere; allzu große Hitze kann auch zu völliger Trägheit führen. Daß Montesquieu unvorsichtig verallgemeinert, entgeht auch dem Laien nicht, und die Phantasie trägt den Gascogner so weit, daß er von nordischer Unempfindlichkeit aussagt: «il faut écorcher un Moscovite pour lui donner du sentiment.» Aber eines tritt trotz Übertreibung und Verallgemeinerung (oder vielleicht gerade dadurch, denn es ist doch ein Stilisieren!) mächtig heraus: der Leser fühlt sich von allen Seiten angefallen durch eine Fülle von Bezügen und Verknüpfungen zwischen dem Physischen und dem Psychischen, und weiter zwischen dem Physischen und dem Staatlichen.

Diese zweite, für den «Esprit» erst eigentlich wesentliche Beziehung, die der zweite Abschnitt nur erst erraten läßt, durchstöbern nun sämtliche folgenden Kapitel, und zwar immer mit einer gewissen Fiebrigkeit. Montesquieu scheint in einem fort sich selbst zu unterbrechen und weiter zu treiben; er scheint dem Leser, dem er früher gesagt hat, er wolle ihn „nicht lesen, sondern denken" lassen, hier immerwährend zwischen den Zeilen zuzuflüstern: denke nur weiter darüber nach, es ließen sich noch viele Dinge erzählen, ich verschweige die meisten ... So beschäftigt er sich mit dem Charakter der Inder (3).

Ihr Klima — das paßt zu der eben gemachten Aussage — führt sie zu Mutlosigkeit und Untätigkeit. Aber sie sind doch zugleich wild in ihren Sitten, «les femmes s'y brûlent elles mêmes» — wie stimmt nun das zur Lehre vom Klima? Sehr gut: die Sonne brütet wilde Phantasien aus ... Aber trotz der wilden Phantasien ist man im Orient in Religion, Sitten, Gesetzen, Bräuchen konservativ und starr (4). Auch das verträgt sich mit dem Klima. Der erste Eindruck wird mit lebhaftester Phantasie erfaßt, dann tritt die dem heißen Klima eigene Trägheit in Kraft und läßt den ersten Eindruck lebenslang, durch nichts Neues gedämpft, weiterklingen. Und alles das, die Trägheit, die Phantasie, das konservative Wesen wird der gute Gesetzgeber in Betracht ziehen, d. h. mit Gegengewichten versehen, während der schlechte sich von den allgemeinen Anlagen seines Volkes ins Schlepptau nehmen läßt und sie gar unterstützt. Solch ein schlechter Gesetzgeber, der „die Fehler des Klimas begünstigte", war der indische Religionsstifter, denn er malte dem trägen Volk ein Paradies der Untätigkeit aus. Wie klug dagegen verfuhren die chinesischen Legislatoren, die auf alle Weise zur Tätigkeit anfeuerten (5)! Die Tätigkeit des Ackerbaus wird als «plus grand travail des hommes» in Kapitel-Isolierung (6) herausgehoben, die Trägheit, zu der spekulatives Mönchstum führt, durch ebensolche Sonderung (7) unterstrichen, wobei denn die Betrachtung sogleich nach Europa überspringt. Um an besonderen Ermutigungen, die chinesische Kaiser und altpersische Herrscher ihren Bauern zuteil werden ließen, wieder die harmlose Ferne zu gewinnen (8), an Ehrenpreisen, mit denen ein Industriezweig in Irland gefördert wurde, von neuem ins Gegenwärtige zu greifen (9) ... Dann ein anderer Bezug: der Flüssigkeitsverbrauch, der Alkoholbedarf, der Schaden, den der Alkohol anrichtet, sind in heißen und kalten Ländern verschieden, und also wird das Gesetz den Trunkenbold in verschiedenen Ländern verschieden an-

fassen müssen (10). Von der Trunkenheit zu Krankheitszuständen ist es ein kurzer Gang. Lepra, Syphilis, Pest, ihre ursprüngliche Gebundenheit an einzelne Gebiete werden gestreift, Quarantänemaßnahmen, dazu auch die rechtliche Stellung der ganz isolierten Kranken erwogen (11). Von Trunkenheit zu Krankheit, von Krankheit zu Tod: auch Selbstmord kann eine Krankheitsfolge sein, z. B. bei den Engländern, denen im neblig drückenden Klima die Lebenssäfte stocken; wo denn der Selbstmord gewiß nicht stärker bestraft werden darf, als irgend ein anderer Ausfluß des Wahnsinns (12) ... An den Engländern läßt es sich überhaupt studieren, wie Klima, Psyche und Staatswesen ineinandergreifen (13): wer das Leben so leicht von sich wirft, muß gewiß gut behandelt werden; denn wie soll man ihn bändigen? Man kann ihn nur festhalten, wenn man ihn zufriedenstellt. Leicht wird er nicht zufrieden zu stellen sein; zu betrügen auch nicht, denn sein Mißmut hält ihn ja wach. So wird in diesem Land eine freie Verfassung notwendig, und eine möglichst demokratische, in der das Volk weniger dem Einzelnen gegenübersteht als dem sachlichen Gesetz. Ich weiß nicht, wie weit hier Montesquieu den englischen Volkscharakter richtig erfaßt hat; wenn er ihm schließlich auch eine Ungebärdigkeit zuschreibt, die oft den Staat im diplomatischen Spiel den früheren Waffengewinn habe verlieren lassen, so kann man ganz bestimmt auch ein äußerstes Gegenteil aus der englischen Geschichte herauslesen. Aber wieder tut die stoffliche Richtigkeit für den Wert dieses Buches nichts zur Sache. Schon hastet es weiter — — «Autres effets du climat»: das Erotische und die Gesetzgebung im Sexuellen hängt auch und erst recht mit dem Klima zusammen. Wie kalt und sachlich, wie milde im Strafen sind in diesem Punkt „unsere Väter, die alten Germanen“ gewesen, solange sie in ihren kalten Wäldern wohnten, und welch entzündete Phantasie hat die Westgoten rachsüchtige Vergeltungen finden lassen, als sie

den Einfluß des spanischen Klimas erlitten (14). Widerum muß wohl der Gesetzgeber auch mehr oder minder hart sein, je nach der Härte des Volkscharakters, der im genauen Zusammenhang mit dem Klima des Landes steht. Wie grausam sind die japanischen Legislatoren dem grausamen japanischen Volk gegenüber verfahren, wieviel Vertrauen durften die indischen Gesetzgeber dem sanften indischen Volk entgegenbringen (15) . . . .

Hier bricht das fiebrige Buch ab, wie es früher abbrechen, wie es später aufhören könnte. Der Verfasser schöpft Atem; er beginnt mit Ruhe, ein Einzelnes aus dem ungeheuren Wirrwarr herauszuschälen.

3. Die Sklaverei.

Ein Einzelnes, das aufs engste an die durchklingende Grundempfindung Montesquieus, an seinem Haß gegen den Despotismus gebunden ist; ein Einzelnes, das bei genauer Betrachtung in eine Vielheit, fast so bunt wie der Komplex des Klimatischen selber, sich auflöst: die Sklaverei.

Nicht alles auszuführen, vieles vom Leser erraten zu lassen, war von Anfang an, schon in der «Histoire véritable», ein Hauptprinzip in Montesquieus Ästhetik. Es ist das eine Art Schätzung, die er seinem Publikum erweist. Daß es oft genug eine Überschätzung gewesen ist, beweisen die häufigen Vorwürfe des Chaotischen, die der «Esprit des Lois» über sich ergehen lassen muß. Eine besonders starke Zumutung im Punkte des Erratens stellt das fünfzehnte Buch. Außer im Titel («Comment les lois de l'esclavage civil ont du rapport avec la nature du climat») sagt Montesquieu vorerst keineswegs, daß er an der Sklaverei klimatisches Einwirken auf menschliche Einrichtungen zu zeigen gedenke; vielmehr beginnt er glattweg mit der juristischen Definition der bürgerlichen Sklaverei (1), beurteilt die Einrichtung, sucht nach ihrem

Ursprung, ihrem Recht und Unrecht, kommt erst spät auf die Verknüpfung mit dem Klimatischen und läßt sie bald wieder fallen.

Freilich ist hier wohl nicht bloß ästhetisches Wohlgefallen an solchem Versteckspiel mit der stofflichen Anordnung schuld; neben den Künstler und Denker tritt der Mann der Tendenz, der einen verhaßten Ausfluß der despotischen Regierungsform wuchtig zu treffen gedenkt. Und so geht er heimlich zu Werke und führt den Kampf gegen die Sklaverei unter dem Schutz jener Verknüpfung, von der, wie gesagt, eigentlich fast nur in der Überschrift des ganzen Buches die Rede ist, die danach gewiß immer mitschwingt, ebenso gewiß aber stark übertönt wird von Montesquieus Abneigung gegen die Sklaverei an sich.

Eine Anmerkung des zweiten Kapitels sagt: «Je parle de l'esclavage pris à la rigueur, tel qu'il étoit chez les Romains, et qu'il est établi dans nos colonies.» Das neunte Kapitel beginnt mit dem Satz: «On entend dire tous les jours qu'il seroit bon que parmi nous il y eût des esclaves.» So zeigt Montesquieus Text selber ganz deutlich, daß er unmittelbar französische Gegenwart im Auge hat, schlimme Zustände, und Bemühungen sie zu verschlimmern. Eine genaue Orientierung über den damaligen Stand der Sklaverei ist jetzt sehr leicht gemacht durch Russell Parsons Jamesons 1911 in Paris erschienenes Buch «Montesquieu et l'esclavage», das mit großer Ausführlichkeit die ganze einschlägige Stoffmasse ausbreitet. Der Verfasser berichtet von den vielen französischen Handelsgesellschaften, an denen der Hof, der Adel, das reiche Bürgertum beteiligt waren, und worin der Handel mit schwarzen Sklaven eine große Rolle spielte. Er weist darauf hin, wie fest somit in den Sitten und Interessen der Franzosen die Negersklaverei verankert war. Zu denen, die in Frankreich selber die Sklaverei einführen wollten, zählte der angesehene Melon, dessen «Essai politique sur le commerce» von 1734 einen sehr großen Einfluß auf die

dem Handel geltenden Bücher des «Esprit des Lois» gewann. So wenig es Melons Forderung an einiger humaner Verbrämung fehlte, so wenig war auch der «Code noir», die französische Sklaven-Gesetzgebung von 1685, aller humanen Bestimmungen bar. Aber gerade unter dem Schutze solcher Bemäntelungen konnte die grausame Einrichtung weiterblühen, wenn nicht gar um sich greifen. Den Kampf gegen sie nahm Montesquieu nicht als erster auf; er hat auch hier, wie überall, in Stoff und Gedanken Vorgänger gehabt: Bodin trat für den Sklaven ein, Locke ließ Sklaverei nur bedingt zu, Prévost («Le Pour et le Contre» 1735) brachte «La harangue (supposée) d'un Chef Nègre» ... Für den Verfasser jener Monographie, der ganz vom moralischen Gesichtspunkt ausgeht, ist Montesquieu etwas kühl und lax, bald zu wissenschaftlich affektlos, bald zu unwissenschaftlich frivol. Immerhin werden die humane Grundstimmung und der bedeutende Wert des Buches XV für die schließliche Abschaffung der Sklaverei betont ... Ob diese Wirkung wohl auch erzielt worden wäre, wenn Montesquieu mit offener Hitze gegen die Sklaverei gekämpft hätte, an der so viele Einflußreiche aus Vermögensrücksichten hingen?

Aber ich will damit keineswegs sagen, daß er nur um der Wirkung willen so gedämpft zur Sache gesprochen habe. Wenn es in jener Sonderstudie über Montesquieus Stellung zur Sklaverei heißt: «C'est le tempérament savant qui prédomine chez lui» (S. 319), so ist das nicht ganz unrichtig. Aber doch auch wieder nicht ganz richtig. Ich bemühe mich immer wieder zu zeigen, was es mit Montesquieus „wissenschaftlichem Temperament" auf sich hat. Er will im «Esprit des Lois» durchaus Wissenschaft bieten, und so dämpft er die Ausbrüche der Leidenschaft. Sie läßt sich nie ganz unterdrücken, und man wird sie auch diesmal an manchem Punkt siegreich sehen. Siegreich, obwohl sie hier gelegentlich mit einem stärkeren Gegner ringen muß, als nur mit Montesquieus Willen zur

Wissenschaft: jene andere, wohl größere Leidenschaft für den Staat hält der Leidenschaft für die reine Humanität die Wage. Ich meine: Montesquieu fragt sich immer wieder, ob und wie weit er seinem Herzen folgen dürfe, das das Individuum frei sehen will. «Je ne sais si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci,» schreibt er, wo er von der «Inutilité de l'esclavage parmi nous» handelt (8). Der Geist, der den Staatsnutzen in erste Linie stellt, muß dem Herzen immer erst die Erlaubnis geben, für das Menschliche an sich einzutreten. Es scheint Montesquieu nach reiflichem Erwägen, als dürfe er im Punkte der Sklaverei fast durchweg der Humanität zu Hilfe kommen.

Sogleich an die Grunddefinition der bürgerlichen Sklaverei, als der absoluten, Gut und Leben umfassenden, Unterwerfung eines Menschen unter den Willen eines Herrn, knüpft er im ersten Kapitel die Bemerkung, daß eine solche Einrichtung für beide Teile, Knecht und Herrn, gleich schädlich sei, daß sie beide Teile moralisch zerrütte. Aber sogleich macht doch Montesquieu auch eine Einschränkung. Während Sklaverei in der auf Ehre gestellten Monarchie gewiß schädlich, in der auf Tugend und Gleichheit gegründeten Republik erst recht verderblich wirke, sei sie im despotischen Staat «plus tolérable qu'ailleurs» (1). Er kommt später noch ernsthaft genug auf diese bedingte Erträglichkeit zurück. Und man sage nicht: er lasse die Sklaverei als erträglich gelten allein in einem Staatswesen, das er an sich für unerträglich erklärt. Das wäre doch wohl sophistisch; denn immer wieder gleiten ja in Montesquieus Wirklichkeit Despotie und Monarchie ineinander über, und allzu oft sieht er sich gezwungen, von der märchenhaften Despotie zu reden, wenn er die greifbar nahe Monarchie meint.

Die aufgeworfene Frage nach Nutzen oder Unzuträglichkeit der Einrichtung wird zugunsten der Rechts- und Ursprungsfrage beiseite geschoben. Worauf hat man die Sklaverei gegründet? Die römischen Rechtslehrer (2)

sagten: nach Kriegsrecht habe man den Gegner töten dürfen, aus Schonung habe man ihn zum Sklaven gemacht; sodann habe der Schuldner, um vom Gläubiger nicht mißhandelt zu werden, sich selber verkaufen dürfen; endlich müsse das Kind eines Sklaven, das der besitzlose Vater nicht ernähren könne, im Schutze der Sklaverei Unterkommen finden. Montesquieu lehnt diese drei Basierungen der Sklaverei auf Milde («pitié») als völlig unberechtigt ab. Tötungsrecht dem Feinde gegenüber bestehe bloß im Augenblick der Notwehr; sich selber könne kein Mensch verkaufen, denn er erhalte ja keinen Preis für die Ware, weil all sein Besitz in den Besitz des Herrn übergehe, auch könne ein Bürger nicht sein Bürgerrecht verkaufen, ohne Hochverrat zu begehen; noch weniger als sich selber aber könne man ein Kind vor seiner Geburt verkaufen, und was die Erhaltung eines Kindes koste, vermöge es in späteren Jahren durch Arbeit abzuzahlen. Sodann sei der Sklave durch kein Gesetz der Gesellschaft gebunden, weil er ja keines selber genieße, ganz rechtlos sei, während etwa ein Mörder heute noch den Schutz eines Gesetzes habe, das ihn morgen töte. Wodurch denn Sklaverei mit dem bürgerlichen Recht ebenso unvereinbar sei wie mit dem Naturrecht.

Einen anderen Ursprung der Sklaverei, als die römischen Juristen annahmen, finde man in der Verachtung, die manche Völker anderen um ihrer anderen Sitten willen entgegenbrächten (3). So hätten die Spanier einigen exotischen Völkern alles Menschenrecht abgesprochen, weil diese Wilden unglaubliche Dinge aßen, Tabak rauchten und ganz unspanische Bärte trugen. Der Ton der „Persischen Briefe" stellt sich hier ein, wird aber durch ein ernsthaftes :«la raison porte à l'humanité: il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer» zurückgedämmt. Und diese Eindämmung ist sehr nötig, denn gleich darauf(4) hebt Montesquieu einen anderen Ursprung der Sklaverei hervor, den man in solchem Zusammenhang wohl auch nur

als «préjugé» auffassen kann: den religiösen Bekehrungseifer. Auf ihn stützten sich „die Zerstörer Amerikas“ moralisch: «car ces brigands, qui vouloient absolument être brigands et chrétiens, étoient très-dévots.» Man sieht, die Entfernung vom Ton der «Lettres Persanes» ist nur eine scheinbare. Und nun, der Negersklaverei unmittelbar zugewandt, schreibt Montesquieu im fünften Kapitel eine Satire, wie sie so schroff in seinem ganzen Jugendwerk kaum zu finden ist. Er gibt die Gründe an, womit er, wäre dies seine Aufgabe, das Recht verfechten würde, die Neger zu Sklaven zu machen. Er würde sagen, irgendwer müsse doch das entvölkerte Amerika bebauen, ohne die Arbeit der schwarzen Sklaven käme der Zucker zu teuer, die Neger seien viel zu schwarz, hätten viel zu platte Nasen, als daß Gott ihnen eine richtige Christenseele eingepflanzt haben könne, auch stecke gewiß in ihrer Versklavung nicht allzu große Ungerechtigkeit, denn sonst hätten die Herrscher Europas, «qui font entre eux tant de conventions inutiles,» sicherlich schon ein Abkommen «en faveur de la miséricorde et de la pitié» getroffen. . . .

Es ist, als zupfe hier der Staatsmann den Menschenfreund am Rock und ziehe ihn ein wenig zurück. Denn indem er es nun „an der Zeit hält“, vom „wahren Ursprung“ der Sklaverei zu sprechen, kommt er zu jener Einschränkung und Dämpfung zurück, die dem Leser im ersten Kapitel des Buches begegneten. Der wahre Ursprung der Sklaverei ist für Montesquieu im despotischen Staat zu suchen (6). Denn hier „vernichtet die politische Knechtschaft in gewisser Hinsicht die bürgerliche Freiheit.“ Die bürgerlich freien Menschen sind gegen den Gewaltherrscher zu schwach, sie verkaufen sich an irgend einen Machthaber, um in der Sklaverei Schutz zu finden, es ist das ihr freier Entschluß, und also liegt hier doch eine rechtmäßige Sklaverei vor. Sodann (7) — und nun legt Montesquieu endlich für einen Augenblick das Band

zum Klimatischen hinüber bloß — gibt es Gegenden, in denen die ungeheure Hitze die Menschen vollkommen träge macht; hier können sie nur durch Zwang zur Arbeit veranlaßt werden, und also ist auch hier eine gewisse Berechtigung der Sklaverei vorhanden, zumal in den gleichen Gegenden aus gleichen Gründen ja auch politische Knechtschaft, die despotische Staatsform eben, bestehe. Der Satz des Aristoteles, daß es zur Knechtschaft geborene Menschen gebe, sei kaum zu beweisen; gebe es aber wirklich «des esclaves par nature», so seien es eben die Menschen solcher Gegenden und Staaten.

Man sieht, wie Montesquieu mit sich selber ringt, ob er die Sklaverei ganz verdammen dürfe. Für Europa wenigstens, für den gemäßigten Staat, das Kulturland, glaubt er es zu dürfen, meint er vielmehr, es auch als Staatsmann zu müssen. Er darf es (8), denn die Gesellschaft hat Mittel gefunden, jede, auch die schlimmste Arbeit dem freien Menschen annehmbar zu machen, sei es durch erhöhten Gewinn oder andere Vorteile, sei es durch Anwendung von Maschinenkraft (wobei jene Studien, die Montesquieu in einigen Bergwerken machte, Beispiele liefern); er muß es (9), denn die Sklaverei führt zur Entsittlichung der Gesellschaft: «le cri pour l'esclavage est .. le cri du luxe et de la volupté, et non pas celui de l'amour de la félicité publique».

Dennoch: die Sklaverei besteht, und ganz uneingeschränkt vermag sich Montesquieu ihr nicht zu widersetzen; so widmet er denn eine lange Betrachtungsreihe dem Läuterungswerk, das er der Wirklichkeit immer angedeihen läßt. Er unterscheidet zu diesem Zwecke zwischen «servitude réelle» und «personnelle» (10). Jene binde den Sklaven nur an die Scholle und mache ihn abgabenpflichtig, diese fessele ihn an das Haus und unmittelbar an die Person des Herrn. Jene, die in Ungarn, Böhmen und einigen Teilen Deutschlands bestehe, sei eine mildere

Form der Einrichtung; die schroffste Form der Sklaverei ergebe sich, wo man beide Arten, die sachliche wie die persönliche, dem Knecht gleichzeitig aufbürde. In allen drei Fällen aber — und dies ist durch Isolation in einem besonderen Kapitel (11) programmartig hervorgehoben — müßten die Zivilgesetze Mißbrauch und Gefahren der Einrichtung beseitigen. Als schlimmsten Mißbrauch bezeichnet es Montesquieu (12), daß der Herr etwa auch „über das, was man ihre Tugend und Ehre nennt", den Sklavinnen gegenüber verfügen dürfe. Er nennt das einen orientalischen Mißbrauch, rührt damit vorwegnehmend an das Thema des folgenden Buches, deutet aber an, daß auch Europa dieser sittenverderbenden Einrichtung nicht so ganz fernstehe. ... Eine besondere Gefahr sieht er, mindestens für den gemäßigten Staat, in einer zu großen Anzahl bürgerlich rechtloser Knechte (13). In der Despotie sei auch der Freie nur scheinfrei, und der Sklave brauche ihn also nicht übermäßig zu beneiden; im gemäßigten Staat aber bestehe ein furchtbarer Unterschied zwischen Freien und Unfreien. Montesquieu hat hier für die Qual der Entrechteten so tiefe Worte gefunden, daß man aus ihnen geradezu den Grund der kommenden französischen Revolution und die bedeutendste Warnung herauslesen kann. Der Unfreie, sagt er, „sieht eine glückliche Gesellschaft und hat nicht teil an ihr; er findet Sicherheit für die anderen gewährleistet, und nicht für sich; il sent que son maître a une âme qui peut s'agrandir, et que la sienne et contrainte de s'abaisser sans cesse. Rien ne met plus près de la condition des bêtes, que de voir toujours des hommes libres, et de ne l'être pas. De telles gens sont des ennemis naturels de la société; et leur nombre seroit dangereux." Ich glaube, man ist hier weit ab von der kalt wissenschaftlichen Erörterung des Begriffes der Sklaverei; ich glaube, hier hat ein Dichter die Ahnung von der Not, dem Recht und der Furchtbarkeit empörter Massen in mächtige Worte gefaßt.

Und nun scheint es mir große Kunst, wie die folgenden Abschnitte (14 und 15) zugleich diese Warnung unterstreichen und doch auch in kühle zensurberuhigende Ferne zurückkehren. Sie sprechen von dem verschiedenen Grad der Gefahr, die der Sklavenbewaffnung in verschieden gearteten Völkern anhafte. In der Republik könne der Bürger dem bewaffneten Sklaven schwer widerstehen; in der Monarchie sei sozusagen eine besondere Kriegerkaste vorhanden, die auf alle Fälle die Ordnung aufrecht zu erhalten vermöge. Das Verhalten der Goten im eroberten Spanien, das Verhalten der übrigen germanischen Völker wird hieraufhin untersucht.

Solche Betrachtungen bilden mehr eine Ausweitung des Themas von der Gefahr, die dem Sklavenwesen innewohnt, als eine Entfernung davon, und so kann denn Montesquieu zwanglos zu seinem Programm der Läuterung zurückkehren; er kann nun mit umso besserem Gewissen Menschlichkeit predigen, als er ihre Staatsnotwendigkeit bewiesen hat. Seine Predigt bewegt sich anfangs (16) zum großen Teil auf negativen Bahnen: sie zeigt die furchtbare Grausamkeit, zu der die römische Gesetzgebung gegen die Sklaven greifen mußte, und doch gelegentlich erfolglos griff, nachdem die ursprünglich milde Behandlung der Sklaven der härtesten Sitte gewichen war. Denn erst (17), und auch jetzt mit manchem gegensätzlichem Beispiel, stellt Montesquieu die positive Forderung auf, die Behörde solle zwischen Herrn und Sklaven treten und diesen wenigstens vor der äußersten Willkür, sodann auch vor Vernachlässigung in Krankheit und Altersschwäche schützen. All das baut sich auf antikem Material auf.

Bei der Antike verharrt auch die Betrachtung über das Freilassen der Sklaven (18). Hier tritt Montesquieu umso weniger für ein rasches und gänzliches Aufheben der Sklaverei ein, als ihm ja als freiester Staat der Antike die Republik mit der beschränkten Bürgerzahl vor Augen

steht. Mir scheint aber alles Heranziehen der Antike hier nur ein Vorwand zu sein. Dahinter liegt die dreifache Angst des Gebildeten, des Adligen und des Staatsmannes vor dem frevelhaften Gebrauch, den der aus verrohender Knechtschaft plötzlich Befreite mit Notwendigkeit von seinem neuen Rechte machen muß. Die grotesk-erotische Anekdote von dem ersten Gesetz, das die freigelassenen Volsinier zur Befriedigung langgehegter Begierden schufen, beleuchtet das aufs grellste. Langsame Übergänge aus Unfreiheit zur Freiheit scheinen für Montesquieu der einzig gangbare Weg. Eine gewisse Begünstigung «dans l'état civile» wird der Freiheit «dans l'état politique» vorausgehen müssen.

Damit hat das Buch über die „bürgerliche Sklaverei" eigentlich sein Ende erreicht. Denn die lüsterne Plauderei über die Machtstellung der Freigelassenen im kaiserlichen Rom und über den widernatürlichen Lebensgenuß der freigelassenen Eunuchen in asiatischen Despotien, die als Kapitel 19 den Beschluß macht, leitet durchaus zum nächsten Buch herüber, das Montesquieu zwar in genauer Titelentsprechung zum vorhergehenden überschrieb (XIV: «Comment les lois de l'esclavage domestique ont du rapport avec la nature du climat»), das aber fast ausschließlich von der Stellung der Frau im Orient handelt.

4. Die Frau im Orient.

Man hat in den «Lettres Persanes» die Gewohnheit Montesquieus kennen gelernt, zensurgefährdete oder philosophisch belastete Ausführungen durch erotische Zwischenstücke zu trennen. Damit führte er nicht nur den Zensor irre, sondern er erleichterte auch den Leser, schöpfte gewissermaßen selber Atem und ließ dem Werk als einem Ganzen neue Farbe zuströmen. Gewiß hat ihn alles dies auch hier wohl mitbestimmt, zwischen die vorher behandelte bürgerliche und die nachher zu behandelnde poli-

tische Sklaverei ein Buch über die Frau im Orient zu stellen. Auch sie ist in gewissem Sinne Sklavin, und so war eine logische Berechtigung des Einschubes sicherlich gegeben. Aber doch nur eine anfechtbare. Denn wenn er im vorigen Buch zwischen der «servitude réelle» und «personelle» unterschied, wenn er ebendort schon von dem Unrecht sprach, eine Sklavin auch in sexueller Hinsicht als Sklavin anzusehen, so war ja mit diesen beiden Dingen, ich meine: mit der persönlichen auf das Geschlechtliche ausgedehnten Knechtschaft der Frau, diese Art der Sklaverei eigentlich erledigt. Und so klingt denn auch die erklärende Einführung des neuen Buches etwas gequält. «Les esclaves (sagt Kap. 1) sont plutôt établis pour la famille qu'ils ne sont dans la famille.» Diese Knechtschaft „in der Familie", wie sie das Schicksal der Frauen in manchen Ländern bilde, solle nun als «servitude domestique» im eigentlichen Sinne erörtert werden. Wie gesagt: ich finde das etwas gekünstelt. Dennoch glaube ich nicht, daß bloß jene leichteren Gründe Buch XVI hervorriefen.

Vielmehr war Montesquieu hier Gelegenheit geboten, näher an das besondere Thema dieses ganzen «Esprit»-Teiles heranzukommen, aus dem Politischen ins Ethnologische zu gelangen, den Einfluß des Physischen auf die Art eines Volkes, das physische Schicksal mit größerer Deutlichkeit herauszuarbeiten. Moralisierende Gegner haben das sechzehnte Buch als peinlich empfunden, als eingegeben von der lüsternen Subjektivität des Verfassers; ich sehe darin vor allem ein Zurück zur Objektivität, ein Aufwärts zu dem Schicksalsgedanken des Themas.

Mit vollkommener Deutlichkeit und mit einer, ich möchte sagen: geheimen und unheimlichen Steigerung tritt dieser Schicksalsgedanke in dem scheinbar nur das Sexuelle umspielenden zweiten Kapitel zutage. Die Frauen, führt es aus, würden im heißen Klima zu einer Zeit geschlechtsreif, in der sie von geistiger Reife noch weit ent-

fernt seien. Deshalb müßten sie in Abhängigkeit gehalten werden. Zur Zeit ihrer geistigen Reife widerum seien sie bereits verwelkt, und so fehle ihnen das wichtigste Mittel, durch das eine Frau den Mann zu beherrschen vermöge. Im kühleren Klima reife die Frau dagegen später, sei mehr die Kameradin des Mannes und deshalb naturgemäß in freierer Stellung. (Ja, sie übertreffe ihn sogar oft im Vernunftgebrauch, da der Mann im kälteren Klima häufig zur Trunksucht neige, sie selbst aber vor dieser vernunfteinschränkenden Gewohnheit durch eine «retenue naturelle» bewahrt bleibe!) ... Zeitigstes Blühen und Verblühen auf Seiten der Frau, dazu ein stärkeres Geschlechtsbedürfnis auf Seiten des Mannes, machen somit die weibliche «servitude domestique», machen die gesamte Einrichtung der Polygamie im heißen Klima verständlich und fast notwendig, während dem kälteren Klima die Monogamie angemessen ist. Und deshalb habe der Mohammedanismus mit seiner Vielweiberei in exotischen Ländern so leicht vordringen können, während das Christentum dort verschlossene Türen fand, und deshalb auch habe sich das Christentum in Europa behaupten können. «Les raisons humaines sont toujours subordonnées à cette cause suprême, qui fait tout ce qu'elle veut, et se sert de tout ce qu'elle veut». Es sind also nur, sagt der Rationalist, „menschliche Vernunftgründe", die zur einen oder anderen Religion bestimmen wollen. Und der die physische Natur Betrachtende nennt sie die «cause suprême» und ordnet ihr die Religion unter. Wie gleichgültig ist es dieser Gedankengipfelung gegenüber, ob sie sich auf einer im einzelnen mehr oder minder richtigen Erkenntnis der Naturvorgänge, der klimatischen Einflüsse aufbaut.

Um das Schicksalsmäßige der Sache noch stärker herauszuarbeiten, schaltet Montesquieu dann (3) ausdrücklich ein Mitspielen sozialer Gründe aus. Polygamie sei nicht etwa nur das Laster reicher Völker, sie könne sich auch mit Armut vertragen, sie sei an sich kein Luxus,

vermöge nur „die Gelegenheit zur Luxusentfaltung“ zu bieten. Und er verstärkt die rein physischen Gründe der Vielweiberei, indem er vom Überschuß weiblicher und männlicher Geburten spricht; jener vermöge die Polygamie zu erzwingen, dieser die Polyandrie (4). Ja, im heißen Klima — ein exotischstes Beispiel muß es erläutern (5) — kann der Gesetzgeber sich gar der Polyandrie bedienen, wie im gemäßigten Klima der Ehelosigkeit; wenn es sich nämlich darum handelt, einen Stand von aller Familiensorge abzulenken, und wenn das Klima das Zölibat unmöglich macht, so wird durch die Ehe mehrerer Männer mit ein und derselben Frau für den Einzelnen «le mariage aussi peu embarrassant qu'il est possible».

Und nur nachdem er mit so vieler Sachlichkeit das fast Unausweichliche von Einrichtungen besprochen, die die übliche Moral aufs äußerste verdammt, sagt Montesquieu auch seine Gründe gegen die Polygamie an sich (6: «De la polygamie en elle-même»). Sie führt zur seelischen Herabdrückung des Mannes nicht minder als der Frau, sie läßt kein Familienleben aufkommen und schädigt das Kind, sie hat geschlechtliche Überreizung und Perversität zur Folge — es ist also, um einen späteren Ausdruck (11) zu gebrauchen, ein Glück, in kühlerem Klima geboren zu sein.

Wer aber dieses Glück nicht hat, den darf man nicht verdammen, den kann man auch zu keiner völligen Abkehr von den Notwendigkeiten seines Klimas zwingen. Man kann nur legislatorisch die schlimmsten Folgen des gegebenen Zustandes zu vermeiden suchen. So wird man unter den vielen Frauen desselben Mannes nach Möglichkeit Rechtsgleichheit herstellen (7); so wird man eine möglichst strenge Absonderung der Frauen von den Männern durchführen, denn — hier tritt der Schicksalsgedanke wieder unverblümt heraus —: «il y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien» (8). Die Absonderung hat daneben noch einen zu-

letzt auf die gleiche Basis zurückzuführenden politischen Grund: in den heißen Ländern ist die übliche Regierungsform die Despotie; und wären hier die Frauen frei, könnten sie hier die gleiche Geschäftigkeit entwickeln wie in Frankreich — «quel est le père de famille qui pourroit être un moment tranquille ?» (9).

Man fühlt, wie Montesquieu ins Gebiet der «Lettres Persanes» übergleitet. Aber sofort reißt er sich zu kalter Sachlichkeit zurück. Er betrachtet die Notwendigkeiten jenes Klimas und diktiert ohne jedes menschliche Bedenken das härteste Sklavereigebot für die Frauen solcher Länder. Sie müssen von den Männern abgeschlossen sein, denn an die Stelle der Moral trete hier der Riegel; sie müssen aber auch unter sich abgeschlossen, wie in Zellenhaft, gehalten werden, um sie ganz an ihre Mutterpflicht zu fesseln, wo ja doch das sanfte Band der Monogamie fehle (10). Er schwelgt im Ausmalen exotischer Unsittlichkeit, die eintritt, wenn die Frauen jener Länder nicht in strenger Abgeschlossenheit leben; sie müssen es dort selbst dann, wenn Monogamie besteht: nicht allein die Vielweiberei erfordere ihre Unterdrückung — «c'est le climat . .» (11). Immer wieder die Tyrannin Natur. Das gibt den furchtbaren Grundton des Buches, die viele Erotik mildert ihn nicht.

Mit einer seltsamen Spitzfindigkeit schafft Montesquieu neben dieser Tyrannin seinem Gesetzgeber einen bescheidenen Platz. Die Natur bekämpfe sich selbst in jenen heißen Zonen, meint er (12). „Natürliche Scham" ist ihr oberstes Gebot, denn Zügellosigkeit führt zur Erschöpfung; das Klima also, das Zügellosigkeit herbeiführt, sündige gewissermaßen selber gegen die Natur, und also wird der Gesetzgeber die Natur gegen die Natur selber schützen durch Gesetze, «qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives». — Aber es sind ja Sklavengesetze, die der Legislator geben muß, gezwungen und selber zum Sklaven geworden durch das unerbittliche

physische Schicksal! Ein wenig freilich erleichtert ihm die Natur das Amt des Unterdrückers. Sie hat neben die stärkste erotische Leidenschaft auch die stärkste als Hemmung wirkende Eifersucht gestellt (13). Diese Bemerkung und die knappe Unterscheidung zwischen «jalousie de passion», der hier gemeinten, und «jalousie de coutume, de mœurs, de lois» ist ein Überrest jener Studien über die Eifersucht, die Montesquieu in früheren Jahren beschäftigten und einmal zu einem besonderen Buch oder doch Aufsatz ausgestaltet werden sollten. Er läßt sich jetzt aber nicht lange auf psychologische Seitenwege locken, sondern folgert noch einmal mit kalter Härte das Gebot der Frauenknechtschaft aus den Ergebnissen des Klimas. Diesmal (14) spricht er von der Notwendigkeit, im orientalischen Haus mit seinen vielen Insassinnen der Frau auch alle Schlüsselgewalt zu entziehen, die ganze Leitung des Hauses dem Haremswächter, dem Eunuchen zu übertragen.

Dann endlich sucht er in einem Punkte eine Erleichterung des Frauenschicksals auch in den heißen Ländern zu ermöglichen (ich sage „endlich“, denn wenn er im Kapitel 7 von einer «égalité du traitement dans le cas de la pluralité des femmes» sprach, so war es doch nur eine Gleichheit im Lose der Sklaverei). Jetzt also (15), von Scheidung und Verstoßung handelnd, will er das Recht des Verstoßens nicht nur dem Manne, sondern auch der Frau als ein Recht äußerster Notwehr zuerkannt wissen. Und er verliert sich schließlich (16) in genaue Einzelbetrachtungen der entsprechenden Gesetzbestimmungen bei den Römern. Das so aufgeregte Buch versickert in kleinlicher, zopfiger, verstaubter Gelehrsamkeit.

Und Montesquieu hat es vielleicht mit Absicht so enden lassen. Ich sagte, es stünde in seiner bunten Lüsternheit zwischen den wuchtigen und gefährlichen Betrachtungen der Bücher XV und XVII zur gleichen Schicksalsfrage. Nun hat man gesehen, wie lastend und bedrohlich

das scheinbar so spielerische Buch von der Frauenknechtschaft selber ist. Und das in doppelter Hinsicht. Es stellt ja nicht nur den Gedanken des physischen Schicksals furchtbar deutlich heraus; es läßt auch den Gesetzgeber, der das „Physische" durch das „Moralische" überwinden soll, zu ungeheurer Härte greifen. Auf diesem exotischen Gebiete unterscheidet sich Montesquieu kaum von Machiavelli. Notwendigkeit dem Ganzen gegenüber führt beide zur Grausamkeit gegen den Einzelnen. Bei Machiavelli ist dieser Einzelne der Bürger europäischer Staaten, bei Montesquieu ist es die Frau im Orient. Dieses zweite Objekt liegt dem europäischen Leser ferner, erscheint ihm märchenhafter — aber ändert das etwas am eigentlichen Gedankengange? . . . Ich möchte nur derart unterscheiden: Montesquieu verteidigt die Freiheit des Einzelnen gegen den Staat auch da noch, wo Machiavelli sie bereits dem Staat opfert. Sobald aber ein feindseliges „Klima", sobald das natürliche Schicksal den Staat gefährdet, wenn man allen seinen Bewohnern freien Spielraum läßt: in diesem verzweifelten Fall gibt es auch Montesquieu auf, alle jene Einzelnen zu schützen, und er opfert die Freiheit des gesamten weiblichen Teiles dem Bestande des Staatsganzen. Er geht dann, in Buch XVII, noch einen Schritt weiter und opfert die Freiheit aller Einzelnen dem Ganzen, wo das „Klima" es erfordert. Zwischen so vielen Gewaltsamkeiten wirkt jenes Abklingenlassen der Erregung, ein Eintauchen in fernliegende Einzelheiten, wie sie das Schlußkapitel des Buches XVI bringt, beinahe wie eine wohltätige Erholung.

5. Die politische Knechtschaft.

«La servitude politique ne dépend pas moins de la nature du climat, que la civile et la domestique, comme on va le faire voir». Indem Montesquieu dies als Programm (1) vor Buch XVII stellt, gibt er sich auch im Punkte der

politischen Unfreiheit dem Klima gefangen: der leidenschaftliche Gegner der Despotie erkennt sie unter Umständen als notwendig an.

Er wiederholt zusammenfassend (2), was den Anfang seiner klimatischen Betrachtungen machte: daß Mut und Stärke des Menschen in unmittelbarem Verhältnis zur Hitze oder Kälte seines Landes stünden. Und dies zeige sich nicht nur von Staat zu Staat, sondern auch innerhalb des gleichen Staates, da die kühlere Gegend meist die herrschende Klasse beherberge. Er gibt dann (3) in breiten Strichen das, was man heute etwa die physikalische Geographie Asiens nennen dürfte, also bereits etwas mehr als eine nur klimatische Betrachtung. Ergebnis ist, daß in Asien die gemäßigten Zonen fehlen, und die heißen und kalten unmittelbar aneinanderstoßen. Darin liegt für Montesquieu der Grund der vielen Eroberungen, die Asien durchgemacht hat. Die kriegerischen Stämme der kalten Länder sind immer wieder über die schlaffen Völker der heißen Landstriche hergefallen. In Europa dagegen herrscht ein sanfter Übergang von Klima zu Klima, und so berühren sich hier Völker von ungefähr gleichwertigen Kräften und gleichem Mut. «C'est la grande raison de la foiblesse de l'Asie et de la force de l'Europe, de la liberté de l'Europe et de la servitude de l'Asie.» Er belegt seinen Satz durch die Geschichte (4): „Asien ist dreizehnmal unterjocht worden, ... in Europa dagegen ... kennen wir nur vier große Umwälzungen." Und weiter und wichtiger, denn hier erweist sich der Satz von der größeren Freiheit im milderen Klima mehr verinnerlicht: die europäischen Eroberungen, die auch von Nordvölkern ausgingen wie die asiatischen, haben nicht zu gleichen Knechtungen geführt wie diese: «les peuples du nord de l'Europe l'ont conquise en hommes libres; les peuples du nord de l'Asie l'ont conquise en esclaves, et n'ont vaincu que pour un maître» (5). Der Sklavensinn der Besiegten in den heißen Zonen überträgt sich wie ein ansteckendes Gift auch auf die siegenden

Völker und läßt sie der despotischen Regierungsform verfallen, läßt sie Sklavensitte annehmen, „durch den Stock, durch lange Peitschen" regiert werden und „Bestrafung" nennen, was „die Völker Europas schwerste Ehrverletzung (»outrage«) nannten." Der germanische Sieger über das römische Reich dagegen ist überall „zum Gründer der Monarchie und der Freiheit geworden". Wobei denn wieder Montesquieus Liebe zu den freiheitlichen Germanen hervortritt, und diesmal gar in hymnischen Worten. Ich wiederhole: Montesquieus Schlüsse mögen wissenschaftlich falsch basiert oder übereilt sein — wie sich etwa auch der Laie sogleich fragen wird, ob denn die erobernden asiatischen Horden nicht schon vor dem Siege, vor dem Kontakt mit dem vergiftenden Süden sklavisch einem Herrn dienten —, so ist doch für seine Denkweise, für den «Esprit des Lois» als Ganzes ausschlaggebend, daß er eben vom Klima, vom physischen Schicksal, in oberster Instanz auch die politische Freiheit der Völker abhängen läßt. Er verstärkt die klimatischen Fesseln, indem er sodann, was er schon im Anfang dieses Buches streifte, in besonderer Betrachtung ausarbeitet: auch von der geographischen Beschaffenheit ihres Landes hängt das Freiheitsmaß der Völker ab (6). Asien hat weite zusammenhängende Ebenen, es bietet Raum für große politische Einheiten, und der großen Einheit hat Montesquieu schon früher mehrfach die despotische Regierungsform als fast unvermeidlich zugeschrieben. Wenige Zeilen stellen Afrika und Amerika (7) unter das gleiche physische Gesetz, das zum Herrscher über Europa und Asien gemacht wurde. Und endlich gilt es auch im Einzelnen und Kleinen, wie im großen Ganzen: die Hauptstadt, der „Sitz der Regierung", des einzelnen Staates (8) wird am ehesten im kühleren und also stärkeren und freieren Norden zu finden sein: «celui qui le placera au midi courra risque de perdre le nord; et celui qui le placera au nord conservera aisément le midi».

Hier aber stellt sich nun doch neben den Dogmatiker, zu dem Montesquieu ja immer nur auf dem Wege der Sehnsucht wird, sofort und im gleichen Kapitel der Zweifler, der an aller Erkenntnis, an allem Umfassen immer wieder unbarmherzig rüttelt: «Je ne parle pas des cas particuliers; la mécanique a bien ses frottemens, qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie: la politique a aussi les siens.»

6. Der Boden.

Wenn Montesquieu an diese Ausführungen als Buch XVIII die Betrachtung der Gesetze in ihrem Bezug zur Bodenbeschaffenheit («dans le rapport qu'elles ont avec la nature du terrain») reiht, so bringt er im Kern nichts Neues. Klima und Bodenbeschaffenheit stehen in enger Wechselwirkung, sie finden sich in dem Begriff des physischen Schicksals zwillingshaft zusammen, sie sind ja auch soeben schon zusammen behandelt worden. Montesquieu variiert hier nur die physische Seite seiner Betrachtung. Dennoch ist das neue Buch durchaus nicht bloß eine Wiederholung der früheren. Es ist auch nicht nur ein Zusammenfassen des früher in einzelnen Zügen Dargestellten. Die Einzelheiten durchdringen sich hier, und die Gedanken wuchern weiter; bis aus Wiederholung und Variation, bis aus dem alten Stoff ein Neues geworden ist, oder doch die Andeutung und Basis eines Neuen: jenes «esprit général», dessen Darstellung den Gipfel der ersten Hälfte des Werkes bedeutet, und vielleicht den Gipfel des ganzen Werkes hätte bedeuten sollen. —

Ein psychologisches Moment macht diesmal den Anfang. Der Ackerbauer auf fruchtbarem Grund ist behäbig und hängt an seiner persönlichen Behäbigkeit. Das Politische liegt ihm ferner; wenn er nur in Ruhe leben und sich bereichern darf, mag ein unumschränkter Herr sein Gebieter sein. Er neigt also zur Knechtschaft (1).

Aber — und sogleich tritt die «cause physique» wieder stärker in ihre Rechte, wie man sie denn hier ständig mit der «cause morale» wechseln, dabei zugleich doch auch, wie ja soeben schon, immer im Kern oder hinter der «cause morale» lauern sehen wird — aber fruchtbares Land ist ja fast immer offen gedehnte Ebene; wie sollte hier denn Verteidigung gegen den erobernden Starken überhaupt nur möglich sein? Gegen ihn vermag sich der Gebirgler in seiner vielzerteilten, leicht zu schützenden Heimat zu bewahren. Und der Gebirgler, auf unfruchtbarem Boden sitzend, minder satt, minder ausgefüllt von privatem Reichtum, hat auch den entsprechenden Sinn für politische Freiheit, die Anhänglichkeit an sie, die dem fetteren Landmann der Ebene abgeht (2). Weiter wird das leichter zu erobernde, fruchtbarere Land naturgemäß den Eroberer sehr viel eher anziehen, als das unfruchtbare und unzugängliche (3); dies widerum wird seine freieren und weniger satten Bewohner zu energischerer Arbeit erziehen, die Arbeit ihrerseits wird die aufrechte Stärke und somit die Freiheit des Volkes kräftigen (4), und dies ganze Ineinander physischer und geistiger Faktoren hebt dann das von Natur ärmere Land über das reichere empor: das ärmere wird besser bebaut werden, fleißigere, tüchtigere Bewohner haben, größere Sicherheit, größere Freiheit genießen. Und das freieste Volk wird das sein, dem das Schicksal eine mäßig große Insel zur Wohnstätte überwiesen hat (5). Auf kleinem Gebiet ist ja, wie Montesquieu zu betonen nicht müde wird, die freiheitliche Staatsform am ehesten zu finden und zu erhalten, und der Meeresgürtel schützt die glücklichen Inselbewohner vor der Lüsternheit benachbarter Tyrannen und Eroberer. Eine Anmerkung muß hier das knechtische Japan unter Hinweis auf die Größe seines Inselgebietes ausschalten, um den verhüllten Hymnus auf England einigermaßen haltbar zu machen. Ist nun das am wenigsten vom Boden begünstigte Volk eigentlich das glücklichste, weil durch

die Natur am besten erzogene und gestählte, so werden die Völker am höchsten zu preisen sein, denen der Boden sich geradezu versagt hat, die ihn erst dem Wasser abringen, ihn in ständiger Arbeit vor der zurückverlangenden Flut beschirmen müssen (6). Von Holland, Ägypten, China sprechend, verweilt Montesquieu bei dem fernsten Lande, das vor der Zerrüttung durch despotische Herrscher gerade durch diese scheinbare Ungunst des Bodens geschützt worden sei . . .

Unter dem exotischen Schleier, unter der Verknotung mit dem politischen Leitgedanken tritt hier deutlich die gleiche Einschätzung des Irdischen, die gleiche, ich möchte sagen: tüchtige und männliche Humanität zutage, die sich in den letzten Szenen des Goetheschen „Faust" so wundervoll mächtig gegen den doppelten Strom des Verzweifelns und Verschwärmens stemmt — denselben doppelten Strom, der ja auch das an sich trockene Gebiet des Montesquieuschen Werkes in immer neuen Windungen durchfließt. Einen Augenblick vergönnt es Montesquieu sich hier (7: «Des ouvrages des hommes»), wie ein freier Prediger der Humanität auf die Schönheit aufbauender, menschenbeglückender Tätigkeit hinzuweisen. Und aus dem Wust verstaubter Notizen tauchen dichterische Worte auf, idyllische und mächtige. Persische Herrscher ließen Wasser in vordem trockenes Gelände leiten. «Aujourd'hui, sans savoir d'où elle peut venir, on la trouve dans ses champs et dans ses jardins. Ainsi, comme les nations destructives font des maux qui durent plus qu'elles, il y a des nations industrieuses qui font des biens qui ne finissent pas même avec elles».

Sofort aber wendet sich Montesquieu, streng gegen sich selber und entschieden, dem Legislatorischen seines Themas zu. Die Gesetze stehen im engen Zusammenhang mit der Unterhaltsart der Völker. Ein Kaufmannsvolk braucht eine ausgedehntere Gesetzgebung als ein ackerbauendes, dieses eine weitergespannte als ein Hirtenvolk,

dem seinerseits mehr Gesetze von nöten sind als einem Jägervolk (8). Die Art des Unterhalts aber ist nun wieder ganz und gar vom Boden abhängig (9). Amerika hat so viel wilde Stämme, weil es so viel fruchtbaren, keiner sonderlichen Pflege bedürfenden Boden besitzt. Afrikas Stämme werden sich von den amerikanischen unterscheiden, weil in diesem Erdteil die pflanzenfressenden, in jenem die fleischfressenden Tiere häufiger vorkommen. Von der Art des Lebensunterhaltes wird sodann unmittelbar die Volkszahl (10) eines Stammes und Staates abhängen: je nachdem Ackerbau, Industrie oder Jagd die Hauptbeschäftigung bilden, werden mehr oder weniger Menschen vorhanden sein. Und endlich (11) wird zwischen verschiedenen Arten wilder Völker zu unterscheiden sein, nach den Möglichkeiten, die ihnen ihr Boden bietet, sich zu größeren Vereinen zusammenzuschließen oder nicht. Die zusammenschlußfähigen nennt Montesquieu „Barbaren", die anderen „Wilde", jene sind ihm Hirtenstämme nach Art der Tartaren, diese: zerstreute Jägergruppen. All diese Volksarten müssen nun in jeder Hinsicht besondere Gesetze entwickeln. So werden Nomadenstämme, die häufig mit anderen Stämmen zusammentreffen, ein Völkerrecht ausbauen (12); dagegen wird, sofern sie den Acker nicht bestellen, sofern also keine Teilung des Bodens einzutreten braucht, das Zivilrecht unentwickelt bleiben. Sind es Jägerstämme, die sich in Wäldern zerstreuen, ohne eigentliches Heim, so fehlt ihnen der feste Platz für die Frau: «ils peuvent donc plus aisément changer de femmes, en avoir plusieurs, et quelquefois se mêler indifféremment comme les bêtes». Sind es Hirtenstämme, so sind sie an ihre Herden gebunden, die Frau sorgt für das Vieh, und die Ehe wird eine gefestigtere Einrichtung (13). Politische Freiheit (14) ist dem Nomaden sicher, denn wie sollte ein Herr den an keinen Boden Gebundenen in seine Gewalt bringen, ihm den Ausweg in andere, freiere Gegenden verwehren? (Es wäre wieder einmal nicht schwer, sachlichen

Einwand zu erheben — aber wieder ist die Art des Montesquieuschen Denkens unendlich wichtiger als die Richtigkeit oder Unbestreitbarkeit seiner Einzelergebnisse.)... Alle Kultur- und Rechtszustände ändern sich, sobald ein Volk den Gebrauch der Münze kennen lernt; oder auch: es lernt den Gebrauch der Münze kennen, sobald am Ackerbau seine Kultur und mit ihr seine Bedürfnisse zu bestimmter Höhe gewachsen sind. «Soyez seul, et arrivez par quelque accident chez un peuple inconnu: si vous voyez une pièce de monnoie, comptez que vous êtes arrivé chez une nation policée» (15). Vor dem Gebrauch des Geldes kennt man eigentlich nur «les injustices qui viennent de la violence»; auch ist Sachdiebstahl viel leichter nachzuweisen als Gelddiebstahl, bei dem der Dieb „Zeichen" stiehlt, «et les signes se ressemblent toujours»: so brauchen in solchem primitiven Zustand die Bestimmungen des bürgerlichen Rechtes nicht weit ausgesponnen zu werden den (16). Vor dem Gebrauch des Geldes kann der Einzelne keine großen Reichtümer ansammeln, kann also nicht die Hilfe anderer erkaufen, es besteht eine gewisse Gleichheit in Armut und Bedürfnislosigkeit, für die Willkürherrschaft des Einzelnen ist kein Raum: so herrscht politische Freiheit (17).

Hier aber macht sich Montesquieu einen Einwand, der ihn mit einem Schlage hoch über das bisher geübte rein physische Betrachten emporträgt. Irgendwo in den «Lettres édifiantes», einem der neben Chardin am häufigsten von ihm benutzten exotischen Werke, hat er von einem wilden Volksstamm gelesen, der sklavisch einem Despoten dient, ja ihm göttliche Ehren erweist. Diese Wilden Luisianas beten die Sonne an, und ihr Oberhaupt gilt ihnen als Bruder der Sonne. So beten sie auch zu ihm, der sonst für sie nur „ein Elender" wäre wie sie selber. «Les préjugés de la superstition sont supérieurs à tous les autres préjugés, et ses raisons à toutes les autres raisons» (18) ... Das 18. Jahrhundert spricht von Aberglauben und Vor-

urteilen, wo die Gegenwart primitivste Seelenarbeit und Wurzel der Religion sieht. Aber wie wenig tut hier der Name zur Sache. Das Wesentliche ist doch, daß Montesquieu den ungeheuren seelischen Faktor neben und über den physischen Elementen, die die menschliche Gesellschaft beeinflussen, in Rechnung stellt. In eine Rechnung, die dadurch nur noch wirrer, für den Gesetzsucher nur noch unlösbarer und verzweifelter, noch schicksalsmäßiger wird. Von hier ab klingt der seelische Faktor mit, wenn Montesquieu das Vielfältige des physischen Schicksals zerfasert. Er hat die Hirtenvölker frei genannt; auf die Araber trifft es zu, auf die Tartaren nicht. Er hat sie früher durch eine Art Ansteckung unfrei werden lassen; er sucht jetzt neue Gründe für ihr sklavisches Wesen im Boden ihrer Heimat, zugleich aber auch in ihren politischen und Kriegssitten (19). Aus alledem weiter leitet er Härten ihres Völkerrechtes ab (20), und die Bestimmung ihres bürgerlichen Rechtes, wonach der jüngste Sohn das väterliche Haus erbt, während die älteren Kinder eine Anzahl Vieh erhalten und so ausgestattet eine neue Wohnstätte errichten (21).

Wenn er dann ähnliche Erbeinrichtungen in einigen Gegenden Englands und der Bretagne andeutet und von ihnen aus zu einem in der Geschichts- und Rechtswissenschaft vielumstrittenen Punkt germanischer Gesetzgebung, zu dem salischen Gesetz gelangt (22), so hat es den Anschein, als wolle er nur in seiner Montaigneschen Art sprunghaft weiterhasten. Doch hat er nun auf einem Gebiete Fuß gefaßt, das er bis zum Ende des Buches nicht mehr verläßt: an der Art und Entwicklung seiner fränkischen Vorfahren verfolgt er in viele Verästelungen hinein, wie der Boden und das Klima, wie ursprüngliche, zumeist dem Boden entstammende, bisweilen auch unfaßbare Sitte, am Gesetz eines Volkes mitbauen, es eigentlich ganz bestimmen. Jenem verwickelten salischen Gesetz liege Dreifaches zu Grunde: einmal, daß die Ger-

manen nach Cäsar und Tacitus in ihrer Heimat nur ein Haus mit einem schmalen Ackergürtel darum als dauerndes persönliches Eigentum des Einzelnen kannten, und dieses Stück Eigentum den Söhnen unter Ausschluß der Töchter gaben; weiter, daß die Franken dann im neueroberten Lande das persönliche Besitztum weiter ausdehnten, und nun auch die Töchter und deren Kinder am Landgut zu beteiligen suchten; endlich eine ursprüngliche «bizarrerie» germanischer Denkart, die Tacitus mitteile — und hier ist „bizarrerie" kaum anders gebraucht und jedenfalls mit der gleichen Wirkung ausgestattet wie vorher «superstition». Daß man die Kinder der Schwester fast so sehr liebte wie eigene Kinder, habe entscheidend auf das Erbrecht eingewirkt. Und das bürgerliche Erbrecht habe mehrfach die Thronfolge bestimmt: «chez ces peuples, la disposition de la loi civile força la loi politique». Ist hier neben den Wirkungen des Bodens das Wirken einer „bizarren" Sitte beim Aufbau des Staates im Spiel, so hat bodenentsprungene Sitte mitgewirkt, wenn es in den ersten germanischen Königreichen einfach zuging: Völker, denen der Ackerbau fast fremd ist, kennen keinen Luxus, und der fränkische Königsschmuck bestand im langwallenden Haupthaar statt im Diadem (23). Und weiter beeinflußte der Boden die Ehe. Völker ohne Ackerbau kennen die Ehe, wie vorher gesagt, nicht als feste Einrichtung und gelangen zur Polygamie. Aber das kalte Klima führt zu geschlechtlicher Mäßigkeit. So haben die Germanenfürsten als Zeichen ihrer Würde mehrere Frauen, aber das ganze Volk lebt monogamisch (24). Es hält auf Sittenreinheit und verstößt einen König, der dagegen sündigt (25). Auch der frühe Zeitpunkt germanischer Großjährigkeit ist damit zu verknüpfen, daß der Ackerbau anfänglich kaum betrieben wurde; denn Völker ohne Ackerbau sind eher durch das «droit des gens» als das «droit civil» regiert, und im Völkerrechtlichen — man sieht, wie primitiv der Begriff hier gefaßt ist — konnte

seine eigene Angelegenheit vertreten, wer eine Waffe zu handhaben verstand, während er eine sonderliche geistige Reife noch nicht erlangt zu haben brauchte (26). Womit denn wieder auf politischem Gebiet der Zeitpunkt der Thronbesteigung (27), auf bürgerlichem die Art der Adoption durch Waffenübergabe (28) zusammenhängt .... Ein anderer Ausfluß des Bodens, durch jenes Erbrecht hindurch, das auf politischem Gebiet „die Monarchie ständig zerteilte", ist die Grausamkeit fränkischer Könige gegen blutsverwandte Nebenbuhler (29), wieder eine andere Wirkung des Bodens, auf dem Wege über die ursprüngliche Abwesenheit des Ackerbaus und so des fesselnden Reichtums, der freiheitliche Sinn der Germanen, der die Macht ihrer Könige einschränkte und so, wie Montesquieu früher sagte, das große Balancesystem der Verfassung in ihren Wäldern keimen ließ (30) ....

Aber am Schluß dieser zugleich bunten und einheitlichen Ausführung steht keine dem Boden entsprungene Einrichtung. Ehe er so tief in die fränkischen Studien eintauchte, skizzierte Montesquieu die «force de la superstition» an jenem armen Nomadenhäuptling, der es als Bruder der Sonne zu despotischer Machtfülle bringt. Im Verlauf der fränkischen Studien selber brachte er die „Bizarrerie" der Vorliebe für Schwesterkinder ins Spiel. Und nun stützt er die «autorité du clergé dans la première race» (31) auf die große Macht, die bei barbarischen Völkern dem Priester aus Religion und Aberglauben zufließt. Auf Trennung zwischen Religion und Aberglauben hält Montesquieu um der Zensur willen viel. Auch innerlich wohl hält er viel darauf, aber innerlich dürfte er so trennen: Religion sei das vernünftige Glaubensgebot eines Gesetzgebers, Aberglaube die törichte Einbildung des rohen Volkes. So wenig solche Definition und solche Trennung der modernen Auffassung entsprechen — die doch ein frühes Verhältnis zum Übersinnlichen auf keine menschliche Vorschrift basiert, die hier auch keine Trennung

zwischen Glauben und Aberglauben gelten lassen kann —, so ist doch (ich muß es wiederholen) von entscheidender Bedeutung, daß Montesquieu die, wenn auch falsch erfaßten, primitiven religiösen Bedürfnisse, die Mächte der Phantasie und der ins Übersinnliche tastenden Sehnsucht am Staatsbau mitwirken läßt.

Jetzt ist der Rahmen des Buches vom Boden zu eng geworden. Gewiß, die primitiven, die Völker ohne Ackerbau sind vor allem dem Einfluß des „Aberglaubens" ausgesetzt: und so hängt auch dies noch mit dem „Boden" zusammen. Aber es weist doch weit darüber hinaus, und ein neuer Betrachtungskreis wird von der allgemeinen Geistigkeit der Völker handeln müssen.

Fünftes Kapitel.

Die Gipfelung des Werkes im «Esprit général».

Herrscher über alles Irdische ist das „Klima“, das physische Schicksal. Aber es herrscht doch nicht ganz despotisch, sondern sozusagen wie der Montesquieusche Monarch, der sich den von ihm selber eingesetzten Zwischengewalten beugt. Das Klima bestimmt den Staatsbau, es bestimmt die Bräuche der Einzelnen, zu einem hohen Teil auch ihr sittliches und ihr religiöses Empfinden, aber all diese Dinge wirken nun ihrerseits auf das „Klima“ zurück und können seinen Einfluß mildern, mattsetzen, ja sogar in sein Gegenteil verkehren; dies letzte besonders dann, wenn zu der klimaerzeugten Denk- und Empfindungsweise noch irgendeine jener vom Klima unabhängigeren seelischen Eigenheiten oder «bizarreries» oder «superstitions» tritt.

Und hier liegt nun die Erlösungsmöglichkeit für den Gesetzgeber. Eine ungeheuer schwer zu verwirklichende, eine im Erfolg sehr bescheidene, aber doch eine Möglichkeit. Das Klima kerkerte den Legislator in die engste Zelle; jetzt wird er im schlimmsten Fall ein, zwei Schritte Bewegungsfreiheit erhalten, im günstigsten ein gutes Stück Weges zurücklegen können dem idealen Ziele der Menschheitsbeglückung entgegen. Indem er nämlich das ganze Gewirr jener den Einzelnen und die Gesellschaft bestimmenden Faktoren durchforscht und nun die guten, ich meine: die für das Staatsgedeihen nützlichen gewissermaßen unterstreicht, sie gegen die staatszerstörenden ausspielt.

Montesquieu nennt den Geisteszustand eines Volkes, wie er sich aus der Gesamtheit jener Faktoren ergibt: den «Esprit général». Was man im vorigen Buch an fränkischer Volkseigenart aus dem Boden hat hervorwachsen sehen, war schon «Esprit général», aber erst im Keim. Wer ihn ganz zeigen will, muß neben den Boden nun auch gewichtig stellen, was wohl seinen Ursprung zum größten Teil dem Boden selber verdankt, dann aber doch als eigenes Wesen sich entwickelt hat.

Wenn es Montesquieu gelingt, eine solche Entwirrung der buntesten Verknäultheit anzubahnen, und anzudeuten, wie man die gegebenen Fäden ein wenig vorteilhafter ordnen kann, so hat er die Aufgaben seines «Esprit des Lois» gelöst: objektiv hat er dann gezeigt, woraus der Geist der Gesetze entsteht, und wie der Gesetzgeber in den Schicksalsgang der Dinge, sei es auch noch so wenig, eingreifen kann; subjektiv hat er den Drang seines Wesens zu helfen und die Überzeugung von der Schicksalsmäßigkeit alles Bestehenden in Einklang gebracht, in bescheiden gedämpften freilich.

Die Aufgabe erfordert zugleich größte Ausdehnung und äußerste Einschränkung. Größte Ausdehnung, denn all die Vielheit des vorher in Sonderkreisen Behandelten muß ja nun ineinanderfließen; es war nur durch das Mittel der Abstraktion getrennt worden, und sein natürlicher Zusammenfluß formt eben den Esprit général. Äußerste Einschränkung: denn alle Anschauung, alles Verstehen würde sonst im Chaos der Erscheinungen ertrinken.

Mit dem frischesten, siegesgewissesten Wagemut des Künstlers, der die letzten vollendenden Meißelhiebe tut, begibt sich Montesquieu an das Werk. „Der Stoff hat große Ausdehnung," beginnt Buch XIX. „In der Fülle der Gedanken, die mir vor den Sinn treten, werde ich mehr auf die Verknüpfung der Dinge als auf die Dinge selbst achten.

«Il faut que j'écarte à droite et à gauche, que je perce, et que je me fasse jour»" (1).

Der Auftakt aber dieser neuen, dieser im letzten Sinn entscheidenden Betrachtungsreihe ist ein Dämpfen aller legislatorischen Hoffnungen. Das beste Gesetz hilft nichts und richtet nur Schaden an, wenn es auf unvorbereitete Menschen stößt. Die Germanen haben die Rechtsprechung des Varus unerträglich gefunden, und der gleiche Haß gegen das römische Recht taucht mehrfach in der Antike wieder auf. Ganz so geht es auf politischem Gebiete zu. Ein venetianischer Reisender erregte am Ende des 16. Jahrhunderts das unauslöschliche Gelächter eines exotischen Herrschers, dem er erzählte, daß Venedig keinen König besitze. «Quel est le législateur (fragt Montesquieu resigniert) qui pourroit proposer le gouvernement populaire à des peuples pareils?» (2). Und noch eine zweite Dämpfung, die freilich dem moralisch ungehemmten Staatsmann zugleich Ermutigung bedeutet: Nicht nur das Tatsächliche herrscht, sondern neben, wenn nicht gar über ihm, herrscht die Meinung. Man erinnere sich, wie Montesquieu die bürgerliche Freiheit als „die Meinung, die man von seiner Sicherheit hat" definierte, wie er, für indirekte Steuern eintretend, das betreffende Kapital: «Comment on conserve l'illusion» überschrieb, und man wird erkennen, daß er selber aus dieser dem Ethischen gegenüber vorhandenen Dämpfung starken Nutzen gezogen hat. Er erklärt sich hier an dem Hassenswertesten, das er kennt, an der Tyrannei" (3). Zwei Arten der Tyrannei seien zu unterscheiden, die tatsächliche der Willkürherrschaft und die «tyrannie d'opinion», die in einer Verletzung der Denkart des Volkes durch die Regierenden bestehe. Die Römer der Frühzeit vertrieben die Könige aus Haß gegen den Despotismus. Die späteren Römer ließen sich Cäsars und Augustus' Willkürherrschaft bieten, sofern diese tatsächlichen Könige nur den Schein des Republikanischen, «l'extérieur de l'égalité», wahrten. Die Unzufriedenheit über

einige harte Gesetzerlässe des Augustus legte sich, als er einen beliebten aus Rom vertriebenen Schauspieler zurückberief. Der eigentliche Freiheitssinn war eben im Volk erloschen, und wenn man nur den äußeren Brauch, wenn man die Meinung frei zu sein schonte — aber auch nur dann —, so konnte man ein Tyrann sein, ohne es zu scheinen, ohne Haß zu erregen .... Wieviel mag der aufsteigende Napoleon dieser Betrachtung verdankt haben!

Dann erst stellt Montesquieu die Definition des «esprit général» heraus (4): «plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte». Das Klima also steht an erster Stelle, aber Montesquieu fügt sogleich hinzu, daß bei manchen Völkern verschiedene der aufgezählten Faktoren das Übergewicht besitzen und die anderen schwächen. Nur rohe Völker sind ganz vom Klima geleitet, andere von ihren Bräuchen, andere von ihrem Begriff der Sittlichkeit, andere von ihren Gesetzen. Der menschliche Geist hat sich also dem physischen Schicksal entgegenzustemmen vermocht, und dem Gesetzgeber ist die Möglichkeit des Einwirkens gegeben.

Aber wieder und nun erst recht dringt Montesquieu auf Behutsamkeit. Wer auf ein Volk einwirken will, darf den einmal geformten «esprit général» nicht etwa gewaltsam umändern, er muß ihn im Gegenteil schonen, muß alle gewünschten Wirkungen aus ihm selber ziehen. Die warnenden Überschriften der Kapitel 5 und 6 lauten: «Combien il faut être attentif à ne point changer l'esprit général d'une nation» und «Quil' ne faut pas tout corriger». Ihr Inhalt ist die Charakteristik des französischen Volkes, wie sie in den «Lettres Persanes» gegeben war, als des leichtsinnigen, nicht fehlerlosen, aber liebenswürdig geselligen Volkes, das «die frivolen Dinge ernsthaft und die ernsthaften heiter betreibt»; dazu der dringende Rat,

an dieser Volksart nicht herumzumodeln, da das Staatsganze reichen Nutzen aus ihr zu ziehen vermöge .... Wie seltsam berührt dieser Rat hier, wenn man bedenkt, wie sehr gerade Montesquieu das leichte Volk ins Römertum getrieben, und wie sehr dadurch der Verehrer des Maßes und der milden Menschlichkeit an den ungezählten Schafotten der Revolution mitgezimmert hat. Ich bemühe mich immer, die subjektive Tragik des «Esprit des Lois» herauszuarbeiten, die in den Widersprüchen des Montesquieuschen Wesens liegt; größer noch ist die objektive Tragik, die aus dem Kontrast zwischen der angestrebten und der tatsächlichen Wirkung des Buches fließt .... Wie viel der leichten Art der Franzosen abzugewinnen ist, stellt Montesquieu ins Licht, indem er sein Volk (ohne es ausdrücklich zu nennen) den Athenern vergleicht (7). Die Athener haben in heiterer, leichter Art Großes geleistet, die Lacedämonier mit schwerfälligem Ernst. Wehe dem Staatsmann, der das Wesen dieser Nationen verkannt hätte! «On n'auroit pas plus tiré parti d'un Athénien en l'ennuyant, que d'un Lacedémonien en le divertissant.» Die Vorteile des leichten geselligen Wesens werden knapp skizziert, werden dem Kenner der «Lettres Persanes» in drei, vier Strichen ins Gedächtnis zurückgerufen: Bildung des Geschmacks, freilich auf Kosten der Sittlichkeit, Freude am Schmuck, der den Einzelnen vor den andern auszeichen, Freude an wechselnder Mode, die durch gemeinsamen Schmuck alle Einzelnen über sich selber erhebe, durch alles das eine ständige Anregung und Bereicherung des Handels und der Industrie (8). Gewiß, das stützt sich alles auf die menschliche Eitelkeit, aber für den Staat erwachsen eben aus der Eitelkeit «des biens sans nombre». — Eine an sich sehr viel edlere Eigenschaft dagegen bedroht ihn mit Gefahren: der Stolz (9). «La paresse est l'effet de l'orgueil; le travail est une suite de la vanité: l'orgueil d'un Espagnol le portera à ne pas travailler; la vanité d'un François le portera à savoir travailler mieux que les autres.» Die

staatlich vernichtende Wirkung des Stolzes wird dann mit Steigerung über die Spanier hinaus an allerhand exotischen Völkern ausgeführt. Doch warnt Montesquieu vor zu raschem Verallgemeinern: moralische Eigenschaften hätten verschiedene Wirkung, je nachdem sie mit anderen Eigenschaften in Verbindung träten; «ainsi l'orgueil, joint à une vaste ambition, à la grandeur des idées, etc., produisit chez les Romains les effets que l'on sait.»

Die übliche moralische Einschätzung menschlicher Eigenschaften verdammt die Eitelkeit immer und läßt den Stolz sehr oft als Tugend gelten. Nichts wäre falscher, als wenn man aus der Bemerkung über den Wert des Römerstolzes eine Art Reue herauslesen wollte, einen Versuch Montesquieus, sich mit den üblichen moralischen Wertungen schließlich doch einigermaßen in Einklang zu setzen. Ihm ist keine Eigenschaft an sich gut oder böse, sie erhält ihre Färbung erst im Zusammenspiel mit anderen Eigenschaften, und auch dann wird sie nicht gut oder böse, sondern vorteilhaft für den Staat oder unvorteilhaft. Es gehört Mut dazu, dies mit solcher Deutlichkeit zu betonen, wie es Montesquieu in dem nun folgenden Vergleich zwischen dem „Charakter der Spanier und der Chinesen" tut (10). Die Ehrlichkeit der stolzen Spanier „war zu allen Zeiten hochberühmt": «toutes les nations qui commercent à Cadix confient leurs fortunes aux Espagnols; elles ne s'en sont jamais repenties.» Aber diese ihre berühmte Ehrenhaftigkeit zusammen mit ihrer berüchtigten Trägheit hat die Spanier allen Handelsvorteil an die Fremden verlieren, hat sie verarmen, staatlich herabsinken lassen. Dagegen sind die Chinesen durch Armut, Betriebsamkeit und Habgier zu Betrügern geworden, alle Welt kennt ihren diebischen Sinn, und auf manchen Handelsgebieten wagt ihnen niemand Konkurrenz zu machen: unter dem Gesichtspunkt des Staatlichen ist also der Diebessinn des Chinesen eine allergünstigste Erscheinung, und nur ein Stümper im Legislatorischen könnte dagegen eifern.

Natürlich sieht Montesquieu hier die Einwände und Vorwürfe der Moralisten voraus, und so schaltet er als besondere «Réflexion» (11) ein, daß er — «à Dieu ne plaise!» — keineswegs den Unterschied zwischen Tugend und Laster habe verwischen wollen. «J'ai seulement voulu faire comprendre que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques; et c'est ce que ne doivent point ignorer ceux qui font des lois qui choquent l'esprit général.» — Ich habe diese Stelle in aller Ausführlichkeit mitgeteilt, denn selten tritt mit so großer Deutlichkeit die Verwandtschaft zwischen Montesquieu und Machiavelli hervor, dessen vielgeschmähte Unmoral ja nichts anderes ist als Amoralität im Punkte des Staatlichen, als das Beiseitelassen eines Maßstabes, der für ihn mit dem zu Messenden nichts zu schaffen hat. Genau so verhält sich hier Montesquieu.

Aber im gleichen Augenblick, wo er sich mit dem unerbittlichen Florentiner am engsten berührt, trennt er sich auch am entschiedensten von ihm: Machiavelli rechtfertigt aus der Scheidung zwischen dem Politischen und dem Moralischen jede Grausamkeit; Montesquieu wird durch eben solche Scheidung zu einer großen Milde geführt. Denn es kann doch nichts Milderes geben, als den Menschen im ruhigen Besitz seiner natürlichen Eigenschaften zu belassen, und in dem Netz von Sitte und Gewohnheit, das er aus ihnen heraus um sich gesponnen. Und Montesquieu lehrt mit immer erneutem Nachdruck, daß der Gesetzgeber am weitesten komme, wenn er sich der vorhandenen Natur und der vorhandenen Sitten bediene, ohne nach gut und böse im moralischen Sinn zu fragen, ohne irgend eine Vergewaltigung, sei es auch mit der Richtung auf das an sich Gute, eintreten zu lassen. Gerade dem zur Willkür am meisten Geneigten, genauer: dem die Willkür in sich Verkörpernden, dem Despoten rät er aufs entschiedenste, die eingeborene, Natur-erzeugte

Landessitte keineswegs durch irgendwelche Gesetze anzutasten (12). Der Rat, wie alle politischen Ratschläge Montesquieus, stützt sich nicht auf ein Gebot der Menschlichkeit, sondern einzig auf das staatsmännischer Klugheit. In der Despotie ist eine gewisse Bewegungslosigkeit des geknechteten Bürgers vonnöten, sie wird am ehesten durch die in den Despotien des Orients herrschende Wechsellosigkeit der Sitten, durch die Abschließung der Frauen verbürgt. Montesquieu nennt es eine besondere Kunst der chinesischen Gesetzgeber, daß sie die Bräuche «indestructibles» gemacht haben durch die völlige Absonderung der Frauen und durch die ins kleinste gehende unendliche Schulunterweisung über alle den Brauch betreffenden Dinge (13). Er wird sich sogleich sehr ausführlich mit diesem legislatorischen Wunderwerk der Chinesen beschäftigen. Vorerst aber macht er die wichtigste Bemerkung.

Hält sich ein Gesetzgeber durchaus für genötigt, am Brauch seines Volkes herumzumodeln, so soll er sich zum mindesten davor hüten, die Natur-geborene Sitte durch ein Gesetz zu bekämpfen. Er könnte keine tyrannischere Handlung begehen. Als Montesquieu früher die Verschiedenheit des Freiheitsbegriffes behandelte, sagte er spöttisch, einige hätten die Freiheit in dem Rechte gesehen, einen langen Bart tragen zu dürfen. Jetzt führt er mit großem Ernst die Erlasse des Zaren Peter über die Bart- und Kleidertracht als tyrannisch auf (14). Wer einen Brauch ändern will, darf ihn höchstens durch einen anderen Brauch auf dem Wege des Beispiels verdrängen. Auch das hat Peter I. getan, indem er die vorher eingeschlossenen und fast in Sklaverei gehaltenen Frauen an seinen Hof berief und «à l'allemande» kleidete. Womit er freilich nur deshalb so guten Erfolg hatte, weil er auf diese Weise europäischer Sitte auf europäischem Boden, von dem sie asiatische Eroberung verdrängt hatte, zu ihrem natürlichen, ihrem auf das Klima gestützten Recht verhalf. Und: «L'empire du climat est le premier de tous les

empires.» Da war denn also der freie Gesetzgeber Peter doch nur wieder der Vollstrecker des physischen Schicksals. Und selbst mit solchem untergeordneten Akt hat er vielleicht mehr getan, als er tun wollte: „diese Änderung in den Sitten der Frau wird ohne Zweifel das russische Regierungssystem stark beeinflussen. «Tout est extrêmement lié: le despotisme du prince s'unit naturellement avec la servitude des femmes; la liberté des femmes, avec l'esprit de la monarchie.»" Die Rahmung in ein besonderes Kapitel (15) hebt die Wichtigkeit, das Drohende des Gedankens heraus. Und nun wendet sich Montesquieu zu langem Verweilen aufs neue jenen weisen Gesetzgebungen zu, die, statt an der Sitte zu rütteln, ihr auf mancherlei Weise Festigkeit gaben.

Bisher hat er mehr, ich möchte sagen: gesprächsweise zwischen Gesetz und Sitte, Sitten und Bräuchen («mœurs» und «manières») unterschieden. Jetzt (16) führt er genauere Trennungen ein: das Gesetz ist die Regelung des bürgerlichen, die Sitte des menschlichen Verhaltens; die Sitten zielen auf das innere, die Bräuche auf das äußere Wesen. Einige Gesetzgeber haben diese getrennten Dinge ineinandergeschmolzen, so der Spartaner Lykurg, so die chinesischen Legislatoren. China, wie ja mehrfach vorher betont worden, brauchte ein friedlich arbeitsames Volk, und so wurde durch den Komplex von Gesetz, Sitte und Brauch: Höflichkeit, Unterwürfigkeit und gegenseitiges Verpflichtungsgefühl gepflegt. (Die eingeschobene scharfe Unterscheidung: «la civilité vaut mieux, à cet égard, que la politesse», denn diese, die geschliffenere Artigkeit also, schmeichle dem Fehler des Nebenmenschen, während die einfachere Höflichkeit uns an der Offenbarung der eigenen Schwächen hindere — dieser psychologische Seitensprung zeigt deutlich, wie sehr Montesquieu noch mit dem rein psychologisch gestimmten 17. Jahrhundert zusammenhängt, und zugleich doch auch, wie er all sein psychologisches Interesse und Können dem Politischen unter-

ordnet.) Sparta andererseits bedurfte eines kriegerischen Volkes, und so mußte jeder Brauch der Stählung dienen. In beiden Fällen unternahmen die Gesetzgeber nichts gegen die Natur ihres Volkes, sie unterstützten sie nur am staatlich entscheidenden Punkt. Die chinesischen Staatsleiter taten besonders gründliche Arbeit: sie riefen auch die Religion zu Hilfe (17). Das Gemisch religiöser und juristischer, der Sitten- und der Umgangsvorschriften ergab die „Riten", an deren Einprägung lange Jugendjahre gesetzt wurden, deren Ausführung das ganze Leben erfüllte und umrankte. Die beiden Gründe für das Gelingen solcher Durchdringung des Lebens mit den Riten sieht Montesquieu in der Schwierigkeit des chinesischen Schriftwesens, die viele Schuljahre erfordert, und weiter und vor allem in der rein praktischen, ganz unspirituellen, jedem also zugänglichen Art der Vorschriften. Den Vorteil der Ritenherrschaft findet er in der sicheren und zugleich sanften Art, mit der sie alle Bürger zügle und dem Staat dienstbar mache. Ein Strafgesetz regiert härter und längst nicht so umfassend. Es erfaßt nur den Einzelnen, der eines Verbrechens schuldig ist, es kann die verlorene Sitte einer Gesamtheit niemals zurückführen: «les supplices arrêteront bien plusieurs conséquences du mal général (der verlorenen Sitte nämlich), mais ils ne corrigeront pas ce mal.» Solange die Riten herrschen, ist China innerlich unüberwindlich (18). Es kann erobert werden, aber es besiegt den Sieger; statt dem Lande seine Gesetze aufzuzwingen, muß sich der Eroberer unter die Gewalt des chinesischen Ritenkomplexes beugen. Woraus denn noch «une chose bien triste» folgt: das Christentum wird niemals seinen Einzug in China halten; beleidigt es doch mit vielen seiner Gebote (wie mit dem der Monogamie, mit dem Lobe des Jungfräulichbleibens, usw.) die unbesieglichen Riten der Chinesen. Selbst in den stärksten Kirchenverhöhnungen der «Lettres Persanes» steht Montesquieu nicht so nahe bei Voltaire, wie hier mit seinem heuch-

lerischen Mitleid über die erfolglose Missionstätigkeit in China. Sieht er doch in dieser innerlichen Festigkeit des großen Landes ein Wunder und Vorbild und in den ohnmächtigen Bemühungen der Missionäre ein törichtes Verkennen kirchlicher Möglichkeiten. Er vermag sich von dem unzerstörbaren Meisterwerk des chinesischen Staatsbaues nicht zu trennen. Er sucht den Kern- und Ausgangspunkt, sozusagen das Rückenmark der Einrichtung und findet es in dem zärtlichen und unterwürfigen Verhältnis des Sohnes zum Vater. Die Verehrung des Vaters bauen religiöse und staatliche Vorschriften ständig aus, mit der Glorie des Vaters umgeben sie den Greis, den Beamten, den Lehrer, den Herrscher, die nun ihrerseits zu väterlichem Verhalten gespornt werden; jeder alltägliche Akt, jede feierliche Zeremonie ruft die Gefühle der Anhänglichkeit und Unterwürfigkeit ins Gedächtnis des Bürgers zurück, und so herrscht ständig ein Geist der Ergebenheit und der Ruhe (19). Dieselben Gesetzgeber aber — auch dies wird wiederholt und ausgebreitet —, die so sehr friedliche und sittliche Gefühle, ein humanes Verhalten also pflegen, tun nichts, um den betrügerischen Sinn des Volkes zu dämpfen, ja, sie kommen dieser Diebsgewohnheit fast noch zu Hilfe. Jeder Käufer trägt seine eigene Wage bei sich, denn der Verkäufer besitzt deren drei: «une forte pour acheter, une légère pour vendre, et une juste pour ceux qui sont sur leurs gardes.» Das Gesetz, das jede Gewalttat verbietet, untersagt keinen Betrug, nimmt keinen Betrogenen in Schutz: «si le fripon a veillé à ses intérêts, celui qui est dupe devoit penser aux siens. A Lacédémone, il étoit permi de voler; à la Chine, il est permis de tromper» (20). Der Gesetzgeber hat eben in China auf alle Weise den Erwerbssinn des Bürgers stärken müssen, so wie der Gesetzgeber in Sparta den kriegerischen Sinn, das Gewaltsame im Bürger zu stärken unternahm. Um Gut und Böse an sich haben sich beide nicht gekümmert. Um so mehr haben sie beide auf die vorhandene

geistige Natur, auf den «esprit général» Rücksicht genommen.

Und daß von ihm, daß von den Natur-erzeugten Sitten der Gesetzgeber oberste Parole zu empfangen habe, betont nun Montesquieu noch einmal. Der Legislator dürfe auf keine Weise das absolut, das für sich bestehend Gute verfügen, sondern immer nur das Gute, das mit dem Sittenkomplex seines Volkes vereinbar sei. So habe Solon gehandelt, so die «sagesse divine», als sie den Juden Gesetze gab. Immer strebte sie nur das relativ Gute an, «ce qui est l'éponge de toutes les difficultés que l'on peut faire sur les lois de Moïse» (21). Eine historische Betrachtung erläutert am Beispiel, wie das Gesetz sich immer im Schlepptau der allgemeinen Sittenzustände befinden müsse. Plato erzählt von einem sehr religiösen Volke; dies konnte alle seine Prozesse sehr schnell entscheiden, denn es vermochte in allen Fällen den Eid anzuwenden (22). Die Römer hatten anfangs kein Gesetz gegen die Beamtenbestechung; später, bei verdorbenen Sitten, mußten sie es einführen (23). Sie mußten unter dem Druck des Sittenverfalls ihr Vormundschaftsgesetz ändern, um das Mündel besser zu schützen (24) ... Handelt es sich in diesen Fällen um den höheren oder tieferen Stand der Sittenreinheit, so kommt die Verschiedenheit der Denkart in Betracht, wenn römische und westgotische Gesetze anders über die Schenkungen bestimmen, die der Verlobte der Braut, der Gatte der Gattin machen darf (25). Und endlich wird eine Beeinflussung altrömischer Geistesart durch byzantinisch asiatische (also, um es philologisch auszudrücken, eine Art Kontamination) deutlich, wenn im römischen Recht die Züchtigung der Frau früher als Scheidungsgrund gilt und später nicht mehr als solcher auftritt (26). — —

Montesquieu hat das Buch XIX begonnen, um dem Gesetzgeber einen, wenn auch noch so bescheidenen Platz neben der Tyrannin Natur oder, wie er sagt: dem Despoten

Klima einzuräumen. Nun ist dieser Platz aber bisher doch wohl allzubescheiden ausgefallen. Man hat den Gesetzgeber keineswegs frei werden sehen, sondern nur seinen Herren tauschen. Er diente in diesem Buche bisher dem allgemeinen Geisteszustand und der Sitte des Volkes, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Natur des Landes stehen, die daraus erwachsen.

Schließlich aber rafft sich Montesquieu doch auf, um die Ketten des Gesetzgebers noch ein wenig zu lockern. Unmittelbar an das letzte Beispiel von der Abhängigkeit des Legislators (26) fügt er programmatisch: «Nous avons vu comment les lois suivent les mœurs; voyons à présent comment les mœurs suivent les lois.» Und nun entwickelt er in einem breiten Schlußabschnitt (27), der sich zur selbständigen Studie auswächst und ein großes Gegenstück zur Studie über die englische Verfassung bildet: «Comment les lois peuvent contribuer à former les mœurs, les manières et le caractère d'une nation.» Von einem völligen Abstreifen der Kette ist auch hier keineswegs die Rede: „Ich sage durchaus nicht (erklärt er), daß nicht das Klima zum großen Teil die Gesetze, Sitten und Bräuche dieses Volkes hervorgebracht habe; «mais je dis que les mœurs et les manières de cette nation devroient avoir un grand rapport à ses lois.»"

„Dieses Volk", an dem Montesquieu die Möglichkeiten des Gesetzgebers erweist, ist das englische. Bei den Engländern hat er den feinsten Staatsbau vorgefunden, bei ihnen also muß am ehesten wirksamer Einfluß der Gesetze auf das Wesen des Volkes zu finden sein. Einfluß, nicht vollkommene Herrschaft; er hat ja an anderer Stelle (XIV, 12, 13) ausdrücklich gezeigt, wie auch in England das Klima seine Macht zur Geltung bringt, ja wie gerade das englische Klima die bewunderte englische Staatsverfassung ermöglichte. Wie er aber in der großen Studie des elften Buches stilisierend über England hinausgriff und eine ideale Verfassung aufbaute, so hat er sich auch

diesmal von unmittelbarer Kopie der Wirklichkeit freigehalten. Nirgends England bei Namen nennend, entwickelt er in ständigen Bedingungssätzen den Zusammenhang eines Volkscharakters mit einer Staatsverfassung. Wäre das Volk in solcher Lage, so würde sein Charakter ein solcher sein — in dieser Form, die auf die Dauer etwas bizarr wirkt, zumal die Bedingungen nun doch Punkt für Punkt England bezeichnen, wird nach allen Richtungen über das eigentlich Politische hinaus im Religiösen, Gesellschaftlichen, Künstlerischen das Wesen des Volkes betrachtet. Wieder ist es ein idealisiertes England, das sich auf diese Weise für Montesquieu ergibt. Aber man mißverstehe den Ausdruck nicht: idealisiert heißt keineswegs beschönigt, es heißt nur erhöht, stilisiert. Wie weit bei solchem Verfahren der englische Volkscharakter getroffen oder verzeichnet wurde, scheint mir für den Wert der Studie — man betrachte sie nun als ein für sich bestehendes Bild oder als einen Bruchteil des «Esprit des Lois» — recht gleichgültig. Ich werde deshalb weder die den heutigen Leser durch ihre Richtigkeit noch die ihn durch ihre Anfechtbarkeit oder völlige Verkehrtheit überraschenden Züge irgendwie herausheben. Für den «Esprit» und für das Wesen Montesquieus kommt es nicht darauf an, ob er Englands Verfassung und Englands Menschen richtig im photographischen Sinn gesehen hat. Sondern einzig und allein darauf, daß er aus Englands Konstitution sich eine ideale Staatsverfassung erdichtet, und weiter, daß er ein Geschlecht gezeichnet hat, wie es im Rahmen dieser staatlichen Einrichtungen werden mußte. Er hat das auch durch die Reihe jener Bedingungssätze stark betont; denn dies ist offenbar ihr Zweck, und nicht etwa ein töricht kokettes Versteckspielen.

Montesquieu beginnt bei der Notwendigkeit, mit der in jenem „freien Volk“ die heftigsten politischen Zwistigkeiten herrschen müssen. Jeder hat das Recht, sich frei zu betätigen, seine Meinung frei zu äußern, alle Leiden-

schaften treten „in voller Tragweite“ hervor: „Haß, Neid, Eifersucht, Begierde sich zu bereichern und sich auszuzeichnen.“ So gibt es heftige Parteiungen, das Politische überwiegt bis zum gelegentlichen Vergessen privater Freundschaft und privaten Hasses, der König selber muß sich oft gegen den ihm Befreundeten wenden und mit Leuten gehen, die ihm innerlich zuwider sind; und wäre es anders, wäre die politische Bewegung minder stark, so gliche das Staatswesen einem durch Krankheit geschwächten Menschen, «qui n'a point de passions parce qu'il n'a point de forces.» Der durchgreifendste Gegensatz wird zwischen den Anhängern der vollziehenden Gewalt und deren Gegnern bestehen. Die Exekutive verteilt alle Ämter; sie verleiht großes Gewicht; so wird sie denn auch am heftigsten bekämpft. Nun aber ist es der Vorzug des Verfassungsstaates, daß das Volk nicht unmittelbar, sondern durch seine Abgeordneten handelt. Gewiß wird es von dem um Einfluß ringenden Parlament stark gegen die vollziehende Gewalt aufgehetzt werden, aber das Unterhaus, das im Besitze des Volksvertrauens ist, wird doch die Aufgehetzten von wirklich verderblichen Handlungen immer wieder zurückhalten. So ist den Zwistigkeiten die schlimmste Folge benommen, und es bleibt nur die gute bestehen, daß die Exekutive, daß alle Minister sich ständig überwacht fühlen und ständig mit einer gewissen Offenheit und Ehrlichkeit handeln. Auch werden die heftigsten innerlichen Fehden großer Einigkeit weichen, sobald ein Feind von außen her die Freiheit des Landes bedroht. Außer wenn die inneren Zwistigkeiten um eine „Verletzung der Grundgesetze“, also um die Freiheit selber gingen; dann führt gewiß auch das Eingreifen eines äußeren Feindes zu keinem Frieden zwischen den Parteien, dann ist eine Revolution unvermeidlich, aber die eigentliche Verfassung stößt sie gewiß nicht um, «car les révolutions que forme la liberté ne sont qu'une confirmation de la liberté.» Vor dem Schlimmsten

ist dieses Volk also immer bewahrt, obwohl es in seiner ständigen Erhitzung mehr durch die Leidenschaft als durch die Vernunft geführt wird — «plus aisément ... par ses passions que par la raison, qui ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes,» sagt Montesquieu, was denn aufs Neue ein starkes Resignieren des Gesetzgebers bedeutet.

Freiheit und Freiheitsliebe führen das glückliche Volk zu besten Finanzen; denn es bringt gern die schwersten Steuern auf, wenn das Staatswohl es erfordert, es leiht gern dem Staate, denn es leiht damit ja nur sich selber. Und es ist arbeitsam, denn es hat ja den freien Genuß des Errungenen.

Kriegerisch und eroberungssüchtig ist es nicht; sein Land bewahrt es davor, seine Insel. Fremde Eroberer hat es wegen des schützenden Meeresgürtels nicht zu fürchten; selber erobern wird es nicht, weil entfernte Eroberungen nur eine Schwächung bedeuten. Montesquieu dichtet hier seinem Idealvolk die Beherzigung dessen an, was sein Lieblingsgedanke, was sein Hauptgrund gegen das tyrannische Umsichgreifen im Stile Ludwigs XIV. ist. Wenn die glücklichen Inselbewohner doch als Eroberer auftreten, so tun sie es im friedlichen Sinn, als Kaufleute, um sich zu bereichern, und sie tragen ihre freien Einrichtungen, ihre Kultur überallhin mit sich. Eine nahegelegene Insel freilich, die ihre Eifersucht erwecken mußte, halten sie in strenger politischer Abhängigkeit, ja geradezu in politischer Sklaverei; aber die Bürger dieses Nachbarstaates genießen doch die bürgerliche Freiheit, jene persönliche Sicherheit also, die im herrschenden Lande besteht: «l'état conquis auroit un très-bon gouvernement civil, mais il seroit accablé par le droit des gens.»

Man sieht, daß Idealisieren hier keineswegs mit Schmeicheln identisch ist. Das Idealvolk schreckt nicht vor Versklavung eines Nachbarn zurück, es macht ihm die Ver-

sklavung nur in einigen Beziehungen erträglich. Dem Idealvolk erwächst auch aus seiner unantastbaren meergeschützten Freiheit ein übermäßiger Stolz: überall kann es hinlangen mit seinen Schiffen, und kann von niemandem belangt werden — «se sentant capables d'insulter partout, ils croient que leur pouvoir n'a plus de bornes que l'Océan.»

Freilich kommt die Anmaßung des freien Volkes, sich in die Angelegenheiten fremder Völker einzumischen, dem knechtischer regierten Europa nur zugute: die Regierung des freien Volkes muß ja von allen Geschäften Rechenschaft ablegen, sie wird deshalb alle Geschäfte „ein wenig mehr" in der Art ehrlicher Leute führen, als europäische Regierende das zu tun pflegen. Wobei Montesquieu nur vergißt, daß nach seinen eigenen Ausführungen alle Rechenschaftslegung nur unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit oder Schädlichkeit für das eigene Volk geschehen kann. Auch das ist aber kein Fehler im Sinn eines bewußt falschen Beschönigens, eines Retouchierens; es scheint vielmehr eine unbewußt falsche Schlußfolgerung aus dem angesetzten Idealzustand des freien Volkes, zu der Montesquieu offenbar doch einmal durch seine Sehnsucht nach dem wahrhaft Guten verführt worden ist.

Daß ihm das Beschönigen fern liegt, zeigt er gleich darauf, wenn er untersucht, wie sich sein Inselvolk zur Religion verhalten mag. Freiheit herrscht, und also wird niemand belästigt werden: daraus kann sich religiöse Gleichgültigkeit und somit Anschluß an eine staatliche Hauptkirche ergeben, daraus kann auch religiöse Zersplitterung und Reichtum an Sekten erwachsen. Jedenfalls wird daraus die stärkste Abneigung gegen eine Kirche hervorgehen, die gewohnt ist, sich mit Gewaltmitteln durchzusetzen, denn: «comme nous jugeons des choses par les liaisons et les accessoires que nous y mettons, celle-ci ne se présenteroit jamais à l'esprit avec l'idée de liberté.» Gegen diese Kirche wird man mit schroffen

Mitteln vorgehen; der Religionslose wird volle Denkfreiheit genießen, der Klerus jener Religionsgemeinschaft gar keine. Ja, man wird aller Geistlichkeit, bei der man Herrschsucht voraussetzt, mit einem solchen «délire de la liberté» entgegentreten, daß man sie an allen Standesversammlungen, an allen Bemühungen sogar, ihren Stand zu reformieren, dauernd hindern wird. Woraus dann aber wieder das Gute erwächst, daß ein Klerus, dem es verwehrt ist, mit Gewalt Proselyten zu machen, durch Überzeugen Anhänger zu gewinnen suchen muß, und daß er also „sehr gute Werke" schreiben wird, «pour prouver la révélation et la providence du grand Être.» Wie denn überhaupt in diesem freien Staatswesen jeder sein eigenes Können, «les richesses et le mérite personnel,» wird einsetzen müssen.

Zu einer feinen Gesellschaftlichkeit, zu Geschmack und Höflichkeit wird das gewiß nicht führen; Überfluß wird bizarren Ausdruck finden, Rücksichtnahme wenig bekannt sein. An ihre politischen Interessen hingegeben, werden die Männer den Frauen wenig Einfluß lassen und mit einer gewissen «débauche sans galanterie» den bescheiden schüchternen begegnen. So ganz in ihre Politik eingesponnen werden die Männer leben, daß mancher in ständiger Unruhe an kommenden Ereignissen, die unberechenbar sind, sein Leben lang herumrechnen wird. Das ungeheure Freiheitsgefühl, der Stolz, die in jedem dieser königlichen Bürger stecken — «chacun se regarderoit comme monarque» —, können auch nicht zur Verbesserung persönlicher Stimmung und persönlichen Benehmens beitragen; niemand nimmt auf den andern Rücksicht, jeder ist mit sich selbst allein und quält sich mit sich allein; «dans le dédain ou le dégoût de toutes choses, il seroient malheureux avec tant de sujets de ne l'être pas.» Zugleich aber führt dann dieser einsame Stolz, diese einsame Unabhängigkeit auf dem Wege über die Ungesellschaftlichkeit zu linkischem Wesen, und man findet

häufig genug «un mélange bizarre de mauvaise honte et de fierté.»

Wie weit ab ist man hier von der Idealisierung im üblichen Wortsinn, die Montesquieu nach der Meinung der meisten an den Engländern geübt haben soll. Sein Idealvolk besitzt eben auch idealisiert, d. h. erhöht, alle Schatten, die an das Licht gebunden sind. Die Schatten sind persönliche Schwächen; das Licht besteht in den Vorzügen des Volkes als einer Gesamtheit. Vorzug der Gesamtheit ist jenes törichte übermäßige Politisieren der selbstquälerischen Einzelnen, denn auf die Richtigkeit oder Falschheit des Räsonnierens kommt es garnicht so sehr an, wie auf das Räsonnieren selber: «de là sort la liberté, qui garantit des effets de ces mêmes raisonnemens.» Und jener Stolz und jene einsame Unabhängigkeit und der unruhige Mißmut schenken dem Staat scharfe Beobachter und Denker, Männer der Wissenschaft und der Satire. (Geschichtsschreiber freilich in geringerem Maße, denn der Parteigeist des allzufreien Staates schädigt die historische Wahrheit kaum weniger, als die Fesselung im despotischen Staatswesen sie hemmt.) Auch die Dichtung wird hier Kraft und Originalität entwickeln und darin Bedeutenderes leisten als im Punkte der Zartheit und Geschliffenheit. . . .

Die weite Studie, die den Einfluß des Gesetzes auf die Sitte, die das Vermögen des Legislators schildern sollte, verläuft, versickert im ganz Unpolitischen, im rein Psychologischen und Literarischen. Jeder entschiedene Schlußpunkt, jedes kräftige Betonen des Grundgedankens, dem diese Studie entkeimte, dem sie ihre Berechtigung innerhalb des ganzen Werkes verdankt, fehlt durchaus. Absichtslos ist solches Auslaufenlassen gewiß nicht bei einem Schriftsteller, der die Schlußunterstreichungen wie kaum ein anderer zu handhaben weiß und fast zu sehr liebt. Ebenso gewiß ist aber auch nicht nur die Koketterie im Spiel, die etwa heute einen Dramatiker den Aktschluß

ohne jede Betonung setzen läßt, nur um der Grellheit früher üblicher Aktschlüsse zu entgehen. Ich glaube vielmehr: Montesquieu suchte dem Leser, vor allem aber sich selber zu unterschlagen, daß er hier nicht nur auf dem äußersten Gipfel seines Werkes angelangt, sondern daß er mit ihm hier geradezu und buchstäblich fertig war.

Dies bedarf einer eigenen Erklärung.

Sechstes Kapitel.

Die Fortsetzung des «Esprit des Lois».

Um über das vielfältige Wesen Montesquieus zur Klarheit zu gelangen, habe ich mich einiger Unterscheidungen bedient, die er selbst sicherlich nicht anerkannt hätte. Ich trennte den Gesetzsucher, der nur ein Forscher ist, von dem Gesetzgeber, der die Absicht hat, in das erkannte Getriebe einzugreifen und es zu bessern. Und ich stellte über den Mann der Wissenschaft und des Handelns den Dichter, der nichts anderes anstrebt als die Schaffung des eigenen Weltbildes, die Herausstellung der eigenen Sehnsucht, die Harmonisierung des eigenen Zwiespalts.

Dieses oberste, die anderen beiden nicht nur um-, sondern sozusagen im primitiven Wortsinn einschlingende Amt Montesquieus ist nun vollendet. Er hat den Staat aufgebaut, den Bürger hineingestellt, das Menschenrecht des Bürgers abgemessen, und so weit zugemessen, als mit dem göttlichen Recht des Staates verträglich war, er hat endlich dies ganze belebte Kunstwerk dem Ansturm der Elemente preisgegeben und es sich teilweise bewahren, es teilweise in Natur übergehen lassen. Um mich eines Vergleiches zu bedienen, so verweise ich auf Berninis Daphne in der Borgheseschen Galerie. Die Verfolgte hat ihre Menschengestalt im wesentlichen bewahrt, aber die Zehen setzen Wurzelfasern an, die Haare werden zu Laub, und um den Körper legt sich eine Baumrinde. So etwa sieht es nun mit dem Montesquieuschen Staate aus; sein menschliches Wesen ist geblieben; aber nicht unangefochten von den Elementen, ist es teilweise in mehr

vegetierende Natur übergegangen, und ständig in Gefahr, ihr ganz zu erliegen.

Der Dichter Montesquieu hat seinem Weltbilde nichts mehr hinzuzufügen; seine Sehnsucht hat ein wenig Erfüllung erhalten und viel Entsagen gelernt. Der Dichter Montesquieu könnte nicht nur — er müßte jetzt die Feder aus der Hand legen.

Aber nun melden sich mit tausend unerledigten Skrupeln und Fragen der Sucher und der Helfer, der Mann der Wissenschaft und der Politik in Montesquieu. Künstlerisch ist sein Weltbild fertig — vom Staat und vom Wesen der Gesetzgebung aber ist noch so vieles zu sagen. Es ist noch so vieles hinzuzufügen, im einzelnen auszugestalten, genauer zu erklären. Und so treibt das Gewissen des Staatsmannes und Forschers zur Fortsetzung des Werkes. Aber Montesquieu hat ja innerlich die Unterscheidung jener drei Tätigkeiten gar nicht gemacht, er kommt also auch gar nicht darauf, jetzt ein neues Werk unter neuen Formbedingungen, unkünstlerischen eben, anzufangen. Vielmehr will er das Kunstwerk weiterspinnen, will nicht bemerken und nicht merken lassen, daß er dichterisch zu Ende ist.

Daraus muß mit Notwendigkeit die künstlerische Schwäche des folgenden «Esprit»-Teils erwachsen. Ich spreche im allgemeinen. So wie immer wieder das eigentlich menschliche Wesen Montesquieus durchdringen wird, so wird man auch immer wieder auf dichterisch belebte Stücke treffen. Im ganzen aber wird man sich nun auf wissenschaftlichem Gebiet befinden.... Die Urteile, die diese langen Buchstrecken erfahren haben, sind verschiedenartige. Überall hat man den Autor als Anreger gelten lassen, als Finder des wirklich Richtigen nicht immer. Es ist eine außerhalb meines Studienrahmens liegende Frage, wie weit man auf rein wissenschaftlichem Gebiet das „wirklich Richtige" überhaupt finden kann. Wissenschaft baut Stufen, jede folgende Stufe macht in gewis-

sem Sinn die tieferliegende falsch. Unveränderlichen und absoluten Wert im Gegensatz zu solchem Stufenwert hat nur das Kunstwerk, das eine Seele, einen Geisteszustand aus dem zerbrechlichen Gefäß des Lebens in das dauernde der Kunstform gerettet hat. Ein solches Gefäß mit einem solchen Inhalt bedeuten für mich die ersten neunzehn Bücher des «Esprit des Lois», die ich deshalb in voller Ausführlichkeit dargestellt habe, d. h., in Ausführlichkeit ihren psychologischen Werten gegenüber. Die nun folgenden zwölf Bücher bringen nur noch versprengte Tropfen des eigentlich dichterischen Gehaltes — auf deren Auffindung sich denn jetzt meine Tätigkeit im wesentlichen zu beschränken haben wird.

Dennoch ist die Fortsetzung des «Esprit des Lois» auch unter dem Gesichtspunkt des Seelischen nicht unwichtiger als sein erster Teil; sie bietet gewissermaßen das tragische Gegenspiel dazu. Im ersten Teil sah man überall den Dichter Montesquieu mit einer selbstverständlichen Sieghaftigkeit den Stoff bezwingen, und Stoff war ihm, wohlgemerkt!, nicht nur das Wissenschaftliche, sondern auch sein politisches Wollen; jetzt gewinnt der Stoff, jetzt gewinnen Gewissenhaftigkeit des Forschers und Absicht des Politikers entschiedenes Übergewicht.

Montesquieu, der jene Trennung der Tätigkeiten, wie gesagt, nicht kannte, fühlt doch durchaus, daß etwas in ihm sich verändert hat, daß der Schwung und Glanz, daß der seelische Atem seines Werkes zu ermatten drohen. Er schreibt eine Anrufung der Musen, die den zweiten Teil des «Esprit» einleiten soll: «Inspirez-moi (fleht er sie an). Je cours une longue carrière; je suis accablé de tristesse et d'ennui. Mettez dans mon esprit ce charme et cette douceur que je sentois autrefois, et qui fuit loin de moi ...» Es ist, als suche er mit den sich Versagenden zu feilschen: «...si vous ne voulez point adoucir la rigueur de mes travaux, cachez le travail même; faites

qu'on soit instruit et que je n'enseigne pas; que je réfléchisse et que je paroisse sentir; et, lorsque j'annoncerai des choses nouvelles, faites qu'on croie que je ne savois rien, et que vous m'avez tout dit.» Eine Bitte, die den meisten heutigen Lesern unsinnig in sich erscheinen mag, empfängt ihren Halt aus dem Geiste des 18. Jahrhunderts heraus, der das Nützliche mit dem Schönen gleichsetzte, der der Vernunft Tempel baute: «Quand les eaux de votre fontaine sortent du rocher que vous aimez, elles ne montent point dans les airs pour retomber; elles coulent dans la prairie; elles font vos délices, parce qu'elles font les délices des bergers ... Divines Muses ... vous voulez que je parle à la raison; elle est le plus parfait, le plus noble, et le plus exquis des sens.»

Diese Anrufung ist von Montesquieu nicht in das Werk aufgenommen worden; Jacob Vernet, der die Druckproben des «Esprit» durchsah, sprach sich dagegen aus, daß ein so poetischer Erguß zwischen wissenschaftliche Studien gestellt werde, und Montesquieu gab dem Rate nach, wenn auch mit einigem Widerstreben ... So hat man wenigstens bisher angenommen. Nun ist ein neuer Brief gefunden worden, aus dem hervorgeht, daß Montesquieu sich schließlich doch nicht fügte, daß er den Druck der «Invocation» anordnete, und daß sein Auftrag nur zu spät in die Hände des Druckers gelangte. Als mich Gébelin in Bordeaux auf dieses Schreiben[1] aufmerksam machte, legten wir beide ihm große Wichtigkeit bei; mir war es ein neuer Beweis dafür, daß Montesquieu sich durchaus als Dichter gefühlt habe. Ich denke jetzt doch etwas anders über die Angelegenheit. Ich sage mir, wenn Montesquieu sich endgültig für die Aufnahme der Anrufung entschieden hätte, so würden ihm weder Geduld noch Mittel gefehlt haben, sie irgendwie in den über die Ein-

[1] Ich vermag den Brief nicht genau zu zitieren; ich gedachte ihn nach der Druckstelle in der neuen Veröffentlichung anzugeben und kann diese nun, während des Krieges, nicht erhalten.

schubstelle vorgeschrittenen Druck nachträglich einfügen zu lassen. Wenn er das nicht getan hat, so muß er Gründe für solches Unterlassen gehabt haben, denn die Archive beweisen, wie er an jedem Satz und jeder Kapitelstellung seines Lebenswerkes immer wieder herumgegrübelt, -gefeilt und -getastet hat. Aber nicht im zu „Dichterischen“ kann der Grund für ihr Fortbleiben gelegen sein. Denn noch einmal — und ich wiederhole hier nur, was aus jeder Zeile meiner ganzen Monographie deutlich geworden sein muß: Montesquieu bringt in all seinen Werken sich selbst zum Ausdruck, und ob er das am politischen oder wissenschaftlichen oder im üblichen Sinn poetischen Stoffe tut, ist ihm gleichgültig: es soll immer künstlerischer Ausdruck seiner Persönlichkeit und also im letzten Sinn immer Dichtung sein, und hierbei macht es gar keinen Unterschied, ob er von der Wollust eines Harems phantasiert oder sich über das passendste Steuersystem verbreitet.

Wenn er die Anrufung fortgelassen hat, so geschah das nicht, weil sie zu dichterisch war, sondern weil sie ihn sozusagen als Dichter diskreditierte. Und das vor den andern und vor sich selber. «Je suis accablé de tristesse et d'ennui.» Wozu das laut bekennen, wenn man gewillt ist sich aufzuraffen? Und warum den Musen zurufen: «faites que je réfléchisse et que je paroisse sentir?» Ist ihm nicht früher Denken und Fühlen eine wirkliche Einheit gewesen? Er hat den spröden Stoff des Steuerwesens scharf durchdacht, und sein Gefühl, ich meine: seine Staatsreligion und sein Anteil am Individuum waren so lebendig, daß die Reflexion durchaus zum durchglühten Teil einer Dichtung wurde. Warum soll er jetzt von den Musen einen betrügerischen Dienst, den bloßen Schein des Gefühls erbitten?

Er hat die Anrufung, er hat auch den Schein des Gefühls beiseite gelassen. Bisweilen ist ihm noch die echte Gefühlsdurchdringung gelungen, öfter hat er rein wissenschaftliche Erörterungen gegeben, die er nur äußerlich

der Kunstform des übrigen Werkes anpaßte. Ich glaube nicht, daß die Ermüdung durch das vorher Geleistete, daß beginnendes Alter die Schuld an solchem Nachlassen trugen; ich glaube erst recht nicht, daß eine besondere Sprödigkeit des Stoffes jetzt hemmend gewirkt habe — denn es gibt für den Dichter keinen besonders spröden oder unspröden Stoff. Aber das Weltbild Montesquieus war nun eben fertig, und unter dichterischem Gesichtspunkt konnte er nur noch Wiederholungen bieten, die immer Belastungen sind. — — Während man aber dem Künstler gegenüber, der in einem zweiten Teil irgend eines Romanes erlahmt, immer eine Art ungeduldigen Verachtens fühlt, kann man Montesquieus Beginnen nicht ohne menschlichen Anteil betrachten. Denn er opfert sein Kunstwerk der menschlichsten Bemühung: der Drang zu erklären, zu beweisen, zu helfen, und ganz gewiß auch in allen Punkten das Mögliche für die Menschheit zu tun, läßt ihn die Dichtung, die Herausstellung des eigenen Ichs überlasten . . . . . .

Man kann die Problemreihe, an die er sich nun hingibt, in einen Begriff schließen, in den der Masse. Andere haben hier statt „Masse" — „Gesellschaft" gesagt und sicherlich mit vieler Berechtigung. Masse ist die dumpfe, ordnungslos zusammengeschmolzene, Gesellschaft die bewußte, geordnete Menschengruppe, jener kommt etwa erstes Gefühl und suggestive Äußerung im Religiösen zu, dieser der Ausbau kirchlichen Kultes. Die Schwierigkeit liegt nun darin, daß Montesquieu solchen Unterschied noch nicht gemacht hat; er befaßt sich zumeist mit der Gesellschaft, aber er rechnet doch auch mit dem ursprünglicheren und umfassenderen Gefüge der Masse, und wer also den Inhalt dieser Studienreihe in einen Begriff pressen will, bedient sich doch wohl einer zu engen Klammer, wenn er von „Gesellschaft" spricht. Auch scheint mir solche Enge nicht frei von Ungerechtigkeit; ist es doch der ständige Vorwurf gegen das 18. Jahrhundert und so

auch gegen Montesquieu, daß das Verständnis für das Primitive fehle. Ich glaube aber, es fehlt bei Montesquieu gelegentlich nur der Ausdruck, auch wohl das Sonderinteresse dafür, während das Verständnis vorhanden ist... Er hat bisher den Menschen dem Staat gegenüber als Bürger und als Privaten betrachtet; es bleibt eine fast unabsehbar große Anzahl von Lebensäußerungen, die der Masse oder der Gesellschaft gemeinsam, dem Staat gegenüber aber eigentlich private, abseitige sind, und also mit ihm erst harmonisiert werden müssen. So das Berufliche auf materiellem, das Religiöse auf geistigem Gebiet, so der allen anderen menschlichen Dingen zu Grunde liegende, doch aber auch wieder von allen anderen beeinflußte Punkt der Volksvermehrung.

Das Unabsehbare der neuen Problemreihe zwingt Montesquieu zur Auswahl und zur Begrenzung. Man erinnere sich, mit welcher Frische und Zuversicht er solche Auswahl dem ebenfalls übergroßen Thema des «Esprit général» gegenüber vornahm. Ich muß meine Ellbogen gebrauchen, begann Buch XIX. Buch XX setzt mit dem gleichen Gedanken an die allzuweite Ausdehnung des Stoffes ein und zieht dann eine müde und passive Folgerung: «je voudrais couler sur une rivière tranquille: je suis entraîné par un torrent» (1). Wer diese zwei Buchanfänge zusammenhält, der fühlt etwas von jenem «accablé de tristesse et d'ennui», auch wenn er die unterdrückte Beichte und Bitte nicht kennt. Trotz seiner Müdigkeit aber darf sich Montesquieu nun doch nicht dem Strom der neuen Dinge überlassen, sondern muß eine Auswahl treffen, wenn er sein Werk jemals abschließen will. Er wählt mit schwankender Hand — die Archive zeigen sein Schwanken, und ich werde noch darauf einzugehen haben. Aber was er so, durch solches Wählen, an Konzentration des ganzen Werkes gewinnt, das geht ihm auf einer anderen Seite wieder verloren. Mit der dichterischen Frische ist ihm auch die Sicherheit abhanden gekommen,

und was er gedanklich herausstellt, das glaubt er nun auch positiv oder negativ an gegebenen Tatsachen erläutern und beweisen zu müssen. Gewiß hat er schon früher niemals auf den Beweis durch das Faktum verzichtet und gerade hieraus die Buntheit seines Werkes gewonnen. Aber er ordnete doch solche Erläuterungen immer dem Gedanken unter, er fügte sie in ein Buch ein, oder hing sie ihm an. Jetzt schwillt die erläuternde Tatsache auf, und aus dem Kapitel wird das selbständige Buch, und aus der Farbigkeit verzierenden Rankwerkes das Grau pedantischer Belastung . . .

Und diese beide menschlich rührenden Schwächen der Unsicherheit im Wählen und der stofflichen Überlastung wachsen über die neue Problemreihe hinaus. Am Schluß seines ersten Teiles durfte sich der Dichter mit gesetzgeberischen Andeutungen begnügen, durfte den Leser selber das Meiste aus dem lebensprühenden Chaos des Buches vom «Esprit général» herauswickeln lassen. — Hinter die neue Problemreihe, die er unkünstlerischer, unpersönlicher, wissenschaftlicher angefaßt hat, muß Montesquieu eine sachliche Ausführung über das Wesen der Gesetzgebung stellen. Sie zerfällt ihm, breite Beispielreihen drängen sich, die Kluft erweiternd, dazwischen und erläutern so lange, bis das Erläuterte fast erstickt ist, und bis der ermüdeten Hand des Autors die Feder entsinkt.

Siebentes Kapitel.

Der Staat und die Masse.

1. Der Handel.

Montesquieus Auswahl unter den materiellen Angelegenheiten der Gesellschaft ist auf den Handelsberuf gefallen. Genauer auf den Großhandel, das Ein- und Ausfuhrgeschäft von Volk zu Volk. An den Großhandel hat er auch vor allem gedacht, wenn er von der Münze und von dem Geldverkehr schrieb; auch hier bilden die internationalen Verhältnisse (XXII, 10 «Du change») den Kern der Ausführungen.

Man hat sich gefragt, warum Montesquieu gerade diese Auswahl unter den Arten des Handels getroffen habe. Die Antwort lautet bei Barckhausen und auch sonst häufig genug: weil er in Bordeaux besonders den Großhandel vor Augen hatte. Das enthält gewiß Wahres, beantwortet die Frage aber doch wohl nicht völlig. Ich sehe andere Gründe mit im Spiel, und bestimmendere. Montesquieu suchte eine Berufsgruppe, deren Interesse sich von dem des Staates abhebt. Bei dem Berufe des Ackerbauers ist das für Montesquieu kaum der Fall; er hat in den früheren Büchern wiederholt vom Ackerbau gesprochen und in ihm immer die Grundlage des Staates gesehen. Die Industrie kennt er eigentlich nur erst in der bescheideneren Form des Handwerks. Die umfassendste materielle Tätigkeit bildet für ihn der Handel; dessen Interesse sich weit vom Staatsinteresse entfernen kann, am weitesten, wenn er als Außenhandel über die Staatsgrenze hinausgreift. Hier ist es also für den Legislator am schwersten, das Werk der Harmonisierung durchzuführen, und hier also auch

am verlockendsten. (Rein juristisch betonte Montesquieu das schon früher: «Il faut un code de lois plus étendu pour un peuple qui s'attache au commerce et à la mer...» XVIII, 8.) Bedeutender aber fällt ein anderes ins Gewicht. Der Außenhandel bringt Volk mit Volk in Berührung, so trägt er zur Bildung, zur Aufklärung bei, er führt zu friedlichem Verkehr, zu Interessengemeinschaft, so dient er (sagt man) dem Völkerfrieden, der Humanität. Er dient den Idealen der Humanität, und deshalb vor allem widmet sich der Schriftsteller des 18. Jahrhunderts seiner Betrachtung. Wie denn die Fragen des Handels und der Geldwirtschaft sozusagen salonfähig waren und etwa François Melon, dessen «Essay politique sur le commerce» dieser Teil des «Esprit des Lois» stark verschuldet ist, einen großen Leserkreis auch im gebildeten Laienpublikum besaß.

Montesquieu stellt den Humanitätsgedanken mit starker Betonung an den Anfang des dem Handel gewidmeten Buches XX. «Le commerce guérit des préjugés destructeurs», heißt es im ersten Kapitel, und weiter: «le commerce a fait que la connoissance des mœurs de toutes les nations a pénétré partout.» Ein Bedenken erhebt sich freilich sogleich: der Handel schleift auch die Eigenart des Einzelvolkes ab, er verdirbt auch die Reinheit der Sitten. Dieser Einschränkung stellt aber das zweite Kapitel übertönend gegenüber: «L'effet naturel du commerce est de porter à la paix.» Die Völker, die miteinander Handel treiben, geraten als Käufer und Verkäufer in eine gegenseitige Abhängigkeit: «et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels,» setzt der immer mit dem menschlichen Egoismus Rechnende hinzu.

Er hat aber doch nicht stark genug mit ihm gerechnet. Der Satz, daß Handelsbeziehungen immer Friedenswirkung haben, ist zwar bis in die Gegenwart oft wiederholt worden; nach dem jetzigen Krieg aber, den das für Montesquieu in Dingen des Handels vorbildliche Volk

aus reinen Handelsinteressen unternommen hat, wird er wohl fallen müssen — es ist eben nicht nur von den sich respektierenden Personen des Käufers und Verkäufers die Rede, sondern bei weiterer Entwicklung tritt auch der den Egoismus reizende Konkurrent ins Spiel. Man kann sagen, daß Montesquieu selbst die Bedenklichkeit seines Satzes geahnt hat. Nimmt er doch den vorhin geäußerten Einwand gegen den Handel verstärkt wieder auf: der friedliche Handelsgeist sei kein sittlicher. «Nous voyons que, dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines et de toutes les vertus morales: les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent.» Eine Anmerkung bezieht das auf Holland — es hat aber im Text durchaus allgemeinen Wert. Fast möchte man hier ein Aufklingen Rousseauscher Töne verspüren, wie sie sich einmal in den «Lettres Persanes» deutlich meldeten. Handel ist Kulturerscheinung und vermehrt die Kultur, er führt zu geschliffenerer Sitte, und doch auch zu einer Minderung der Sittlichkeit. Man findet bei primitiven Stämmen, die keinen Handel treiben und statt oder infolgedessen von Raub leben («qu'Aristote met au nombre des manières d'acquérir»), manche Tugend, die den kultivierten handeltreibenden Völkern abhanden gekommen ist, z. B. die stärkste Gastfreundlichkeit. Die Germanen des Tacitus übten diese Tugend, den fortgeschrittenen Franken ging sie verloren (2). Und die Armut unkultivierter Völker kann Großes leisten; sie ist ein Teil ihrer Freiheit, ihres unabhängigen, unverweichlichten Sinnes. Man muß solche Armut freilich von einer anderen unterscheiden, einer aus der Härte despotischen Regierens, aus Volks-Versklavung erwachsenen: «ces gens-là sont incapables de presque aucune vertu, parce que leur pauvreté fait une partie de leur servitude» (3).

So steht denn Montesquieu nicht und keineswegs dem Handel mit der gleichen Begeisterung gegenüber, wie etwa

der tüchtigen Betätigung des Ackerbauers oder der Arbeit des Gelehrten, des Künstlers. Er sieht in ihm für vorgeschrittene Völker eine Notwendigkeit, die zu den größten Segnungen für den Einzelstaat und die Menschheit überhaupt führen kann, die aber doch auch ernste Gefahren in sich birgt .... Es mag mancherlei Persönliches im Spiel sein, wenn er dem Handel so geteilte Empfindungen entgegenbringt. Er hat das gewaltigste Handelsgetriebe in England bewundern gelernt, er hat sich selber immer für den Absatz seiner Weine interessiert — und war doch im Grunde seiner Seele immer der französische Aristokrat, dem alles Kaufmännische gegen die Ehre ging, und mehr noch ein stolzes Mitglied des Beamtenadels, der die Ehre innerlicher faßte als seine militärischen Standesgenossen, und der erst recht die völlige Reinheit des Kaufmännischen anzweifelte.

In Bausch und Bogen über eine Einrichtung abzuurteilen, liegt ihm fern. Er hat noch immer jede einzelne in Beziehung zu ihrer Umgebung, besonders zu ihrer Staatsform gestellt. So tut er auch hier (4: «Du commerce dans les divers gouvernemens»), aber es scheint mir doch charakteristisch für sein innerliches Schwanken, daß er mit den Unterscheidungen nicht recht zu Rande kommt, ja eigentlich hinterher sie selber und die Folgerungen aus ihnen widerruft. Er unterscheidet zwischen dem «commerce de luxe» und dem «commerce d'économie». Jener sei die angemessene Handelsform für das «gouvernement d'un seul», dieser entspreche dem «gouvernement de plusieurs». Jener schaffe eigentlich nur herbei, was dem Stolz, der Laune, dem Vergnügen diene; Montesquieu scheint zu sagen, es sei ein unkaufmännischer, nonchalanter Handel, der die ehrsüchtige Seele des monarchischen Volkes kaum berühre, der sich mit kleinen und nun gar kleinlichen Dingen nicht abgebe. Dagegen sei der «commerce d'économie» der bescheidene, mit geringem Verdienst verbundene, um so eifrigere, gewissermaßen demütige Ge-

schäftsbetrieb, der den Güteraustausch zwischen den Völkern vermittle. Montesquieu sieht in diesem «commerce d'économie» offenbar etwas Kleinliches, denn er hält ihn für unvereinbar mit der Ehr- und Ruhmsucht der Monarchie. Er führt ein entsprechendes Wort des Cicero an und erläutert es so: «il faudroit supposer que chaque particulier dans cet état, et tout l'état même, eussent toujours la tête pleine de grands projets, et cette même tête remplie de petits; ce qui est contradictoire.» Soweit scheint er mit dem Blick auf das monarchische Frankreich, auf sein Schloß La Brède zu definieren. Nun aber tauchen Holland und vor allem England vor seinem Auge auf, und er schränkt die Definition ein, bis fast ihr Gegenteil dasteht. Auch in den Staaten des «commerce d'économie» wird man große Unternehmungen ausführen, ja bisweilen eine Kühnheit an den Tag legen, „die in Monarchien nicht zu finden ist." Denn erstens führe durch den Gewinn der kleine Handel zum größeren, und dieser zum großen, und weiter seien die großen Handelsgeschäfte immer irgendwie mit den öffentlichen Angelegenheiten verquickt. Dem Politischen gegenüber aber hat man im republikanischen Staat mehr Einblick und mehr Sicherheit als im monarchischen: «les grandes entreprises de commerce ne sont donc pas pour les monarchies, mais pour le gouvernement de plusieurs.» Fügt nun Montesquieu noch mit einem wiederholten «je ne veux pas dire» hinzu, daß er keine Staatsform ganz auf die eine Handelsform allein beschränken wolle, daß er nur ein Mehr oder Weniger an «rapport à leur constitution» sehe, so ist die am Anfang des Kapitels gezogene Grenzlinie am Ende doch fast ganz ausgelöscht.

Dennoch bedient sich Montesquieu ihrer in den nächsten Abschnitten. Er hat die Blüte des eigentlichen Handels (denn das ist ihm offenbar der ökonomische) bei politisch freien Völkern gefunden; von hier aus verführt ihn seine immer am Politischen haftende Phantasie zu

einer seltsamen Annahme über den allgemeinen Ursprung dieser Tätigkeit: «On a vu partout la violence et la vexation donner naissance au commerce d'économie, lorsque les hommes sont contraints de se réfugier dans les marais, dans les îles, les bas-fonds de la mer, et ses écueils même.» So sei Marseille, so Tyrus, Venedig und manche holländische Stadt gegründet worden (5). Er verweilt vorderhand nicht beim Historischen, sondern befaßt sich mit Einzelheiten, die zum Wesen des «commerce d'économie» gehören; das Ineinander von Bescheidenheit, Betriebsamkeit und Freiheit, das ihn auszeichnet, erfährt mehrfache Beleuchtung. Solcher Handel wird sich auch auf Gegenstände erstrecken, die an sich keinen Gewinn bringen und mehr ein Tausch- oder Zwischenobjekt (einen «fonds») bilden zur Beschaffung gewinnhaltigerer Waren, er wird auch bisweilen ein an sich verlustbringendes Unternehmen zur Erlangung entfernter Vorteile wagen (6). Der gewaltigste Handelsstaat, England («c'est le peuple du monde qui a le mieux su se prévaloir à la fois de ces trois grandes choses: la religion, le commerce et la liberté»), mag sich „fast gar nicht" durch Handelsverträge den anderen Völkern gegenüber binden und wahrt nach außen hin völlige Bewegungsfreiheit (7). Absolute Monarchien dagegen dürfen solche Betriebsamkeit, solche Freiheit in Handelsdingen nur in sehr beschränktem Maße kennen, da bei ihnen ja immer die Gefahr des Luxus und der fürstlichen Willkür vorliegt. Sie sollen freilich die Hemmung des «commerce d'économie» nicht so weit führen, einzelne Staaten von ihrem Handelsverkehr gesetzlich auszuschließen. Montesquieu betont das unter verschiedenen Gesichtspunkten, an mehreren Beispielen (8 und 9). Doch will er für die Monarchie eine Einschränkung des Bankwesens (10) und hält Freihäfen, die dem «commerce d'économie» zu Gute kommen, im absoluten Staat für gefährlich (11).

Wenn er dann das Wesen der Handelsfreiheit zu erfassen sucht (12), so läßt er hierbei die mühsame Unterschei-

dung der beiden Handelsarten beiseite und erreicht nun die eigentliche gedankliche Höhe des Buches. Ohne aber damit — und das ist eben die Schwäche des Stückes unter dem Gesichtspunkt des künstlerischen Ganzen — ohne damit wesentlich anderes zu sagen, als was er im ersten Teil herausgestellt hat. Denn er erklärt, Handelsfreiheit bestehe nicht in der Freiheit des einzelnen Kaufmannes, zu tun, was er wolle; «ce qui gêne le commerçant ne gêne pas pour cela le commerce.» Und er belegt das im einzelnen an Englands Verhalten, das den Händler zu Gunsten des Handels vielfach hemme — «Elle gêne le négociant; mais c'est en faveur du commerce.» ... Was aber ist das anders, als sein alter Satz von der Kluft zwischen Unabhängigkeit und Freiheit, als seine alte Überzeugung, daß der Einzelne dem Ganzen unterzuordnen sei? Er hat bisher den Einzelnen dem Staat eingefügt; nun geht es um die Einfügung des Einzelnen in die Gruppe, der Gruppe in den Staat. Das ist eine wissenschaftliche Weiterführung des künstlerisch erschöpften Themas. Der Durchforscher des Spezialgebietes kann hierbei wertvoll Neues finden oder in Irrtümer verfallen — was Montesquieu beides nach Aussagen der Fachkritik begegnet ist —: der Künstler, der Former seines Weltbildes kann sich nur belasten ....

An die (wie jede Freiheits-Definition bei Montesquieu) stark verneinende Erklärung der Handelsfreiheit schließen sich juristische Untersuchungen, wie weit das Bewegungs-Ausmaß des Handels und seiner einzelnen Vertreter vom Staate zu schonen und zu sichern sei. Eine Warnung vor dem Übermaß der Zölle, auch vor dem Übermaß hemmender Zollformalitäten, macht den Anfang (13). Der Staat gewinne am Handel, der Staat am Zoll: «il faut donc que l'état soit neutre entre sa douane et son commerce.» England, das hier wieder als Vorbild hingestellt wird, ist für Montesquieu auch ein Muster der Humanität, indem es nur im Notfall zu Waren-Konfiskationen schreitet.

Gegenbeispiele eines grausamen Verhaltens findet er in dem ihm verhaßten Spanien, das er hier mit seinem Idealland der Grausamkeit, mit Japan, auf eine Stufe stellt. Auch hier ist nur früher — im sechsten Buch —Ausgeführtes wiederholt, und diesmal fast wörtlich: die überharten Strafen gegen kaufmännische Verfehlungen verstoßen gegen jene «harmonie qui doit être dans la proportion des peines» (14). Wie man aber mehrfach gesehen hat, daß Montesquieus Humanität weitab ist von dem heutigen Begriff der Milde, und daß sie sich immer dem Staatsinteresse unterordnet, so will er in den Dingen des Handels die auf engerem privatem Gebiet («pour les affaires civiles ordinaires») verpönte Schuldhaft beibehalten wissen. Weil nämlich auf privatem Gebiet die «liberté d'un citoyen» gegen die «aisance d'un autre» stehe, dürfe sie vom Gesetz beschützt werden, weil sie in den Dingen des Handels der «aisance publique» entgegentrete, müsse sie der Schonung verlustig gehen (15). Ein Beispiel für das skrupulöse Abwägen, wie weit man in der Humanität gehen dürfe — und für Montesquieu darf und muß man eben immer genau so weit gehen, als es mit dem Wohl des Staatsganzen vereinbar ist, und niemals im Geringsten weiter —, bilden die in MontaignesArt spielenden kurzen Abschnitte über das „schöne Gesetz" der Genfer, das dem Sohn die Übernahme öffentlicher Ämter verbietet, ehe er die Schulden des Vaters bezahlt hat (16), und die anfechtbare «Loi de Rhodes» (17), die den Sohn unter allen Umständen zur Zahlung solcher Schulden zwingt. Am Ende dieser Betrachtungsreihe aber, wie an ihrem Anfang, steht wieder die Forderung, den Handel durch keine zu ausgedehnten Formalitäten zu hemmen; diesmal ist es die Forderung einer raschen Rechtsprechung (18). Das Abstreifen oder Lockern bürokratischer Fesseln hält Montesquieu also im Punkte des Handels für besonders wichtig.

Er wird wärmer, wenn er nach dem «commerce

d'économie» und dem Handel im allgemeinen schließlich noch den «Commerce de luxe» betrachtet. Denn der byzantische Kaiser, der ein mit Waren für seine Gattin bestimmtes Schiff verbrennen läßt (19), ist als unmittelbares Vorbild für französische Herrscher gedacht. Der absolute Fürst soll keinen Handel treiben, weil er von keinem Gesetz gebunden ist, weil er mit dem bedrückten Volk in ungleichen Wettbewerb tritt, weil, was der König tut, die Höflinge schlimmer nachahmen werden. Indische Zustände unter portugiesischer und kastilianischer Herrschaft beleuchten und verstärken die Warnung (20). Und auch der Adel soll sich in der Monarchie vom Handel fernhalten. Hier (21) dient England einmal zum Gegenbeispiel: «L'usage, qui a permis en Angleterre le commerce à la noblesse est une des choses qui ont le plus contribué à y affoiblir le gouvernement monarchique». Ausführlich und ausdrücklich handelt Montesquieu in einem besonderen Kapitel (22) von den französischen Zuständen. Wieder tritt seine Vorliebe für die ständische Einteilung, sein Adelsstolz sehr deutlich hervor. Der reich gewordene Kaufmann soll den Adel erwerben können, der Adlige aber nicht mehr Kaufmann sein dürfen. Ich weiß freilich doch nicht, ob Adelsstolz hier das rechte Wort ist, wo der Adel durch Geld zu erwerben sein soll. Montesquieu sagt sich, durch solche Möglichkeit werde der Fleiß, die Erwerbslust des Kaufmanns angeregt und er setzt hinzu: «je n'examine pas si l'on fait bien de donner ainsi aux richesses le prix de la vertu: il y a tel gouvernement où cela peut être très-utile». Wie er dem Staatsnutzen die Moral opfert, d. h., den Staat nicht unter dem Gesichtspunkt des Moralischen betrachtet, so opfert er ihm auch ein Stück seines adligen Standesgefühls. Und ein anderes Stück dieses gleichen Gefühles glaubt er nur deshalb bewahren zu können, weil es dem Staate zugute kommt .....

So persönlich aber und so ganz auf Frankreich zugeschnitten darf das Buch vom Handel nicht ausklingen.

Montesquieu hat mit gewissen Einschränkungen den Handel als gut und notwendig für jeden entwickelten Staat hingestellt. Er setzt an den Schluß des Buches (23) die «raison particulière», die den Handel auch einmal durchaus zum Staatsschädling zu machen vermöchte. Das verarmte Polen, in dem der Großgrundbesitzer das einzige Landesprodukt, das Getreide, ins Ausland schickt, um Luxusdinge dafür zu erwerben, während die Masse des Volkes ständig weiter verelendet, würde ohne solchen Handel in günstigerer Lage sein. Über das Gegenbeispiel Japans hinaus, das eine «quantité excessive» von Landesprodukten besitzt und sich durch starken Handel mit dem Ausland ständig bereichert, gelangt Montesquieu zu dem paradox blinkenden Schluß: «... ce ne sont point les nations qui n'ont besoin de rien qui perdent à faire le commerce; ce sont celles qui ont besoin de tout». Und erklärend verstärkt er noch den paradoxen Schein: «Ce ne sont point les peuples qui se suffisent à eux-mêmes, mais ceux qui n'ont rien chez eux, qui trouvent de l'avantage à ne trafiquer avec personne». —

An dieser Stelle mutet die Kunstform des Paradoxons wie eine Aufpeitschung des Lesers und des Schreibenden selber an. Denn nun begibt sich Montesquieu auf eine lange öde Wanderung. Er hat, wie gesagt, immer das historische Beispiel, die Untersuchung am Faktum, neben seine allgemeinen Sätze gestellt. Es handelte sich dann aber immer nur um Beispiele und Erläuterungen, die ganz und gar im Dienste des vorangehenden oder folgenden Gedankens standen, sei es daß sie ihm Körper verliehen, sei es daß sie ihn hemmten, ich meine: daß sie dem allgemeinen Satz einen neuen Sonderfall entgegenstellten, der nun erst wieder bewältigt, durchleuchtet und in den feiner zu modelnden Begriff eingeschlossen werden wollte. Einen Eigenwert hatten diese Beispiele nicht, und man brauchte sie deshalb nicht auf ihre historische Richtigkeit zu prüfen; wenn es nur irdische Möglichkeiten

waren, so waren sie wirklich genug — die eigentliche Wahrheit lag ja im Gedanklichen, dem diese Stofflichkeiten nur dienten. Eine sozusagen ästhetisch-technische Notwendigkeit dieses Cartesianischen Verhaltens dem Faktum gegenüber (wie es Lanson nennt) bestand offenbar in der relativen Kürze der veranschaulichenden Kapitel. Sie konnten gehäuft werden, sie konnten sprunghaft durch hundert verschiedene Beispiele führen: allzu breites Verweilen beim einzelnen aber mußte die Frage nach der historischen Richtigkeit aufkommen lassen, eine für den unkritischen Allesleser Montesquieu allzu oft verfängliche Frage.... Und nun hängt der ermüdete Montesquieu an die knappen Ausführungen über den Handel ein langes Sonderbuch (XXI) über die Geschichte des Handels. Jetzt ist das Faktum selbständig geworden und fordert zur Sonderkritik heraus, jetzt ist es nicht mehr vom Gedanken des ganzen Werkes durchleuchtet, leitet ihn nicht mehr weiter, sondern es liegt wie ein dumpfer und störender Block im geistigen Strom des Ganzen.

Doch gilt, was ich so schroff herausstelle, nur von einem, freilich sehr ausgedehnten, Teile des Buches XXI. Es beginnt mit einem raschen und frischen Auftakt, der in engen Beziehungen zu den früheren Ergebnissen des «Esprit des Lois» steht. Bei allen Umwälzungen des Handels im Laufe der Zeiten, betont das erste Kapitel, sei er doch in mancher Hinsicht durch ewig gleiche physische Gründe («la qualité du terrain ou du climat») ständig der gleiche geblieben. So hätten alle Völker aus natürlichen Gründen Metalle an Indien verkauft und Waren dafür erhandelt; so seien viele afrikanische Stämme (2) ein für allemal von der Erlangung eigener Kultur ausgeschlossen und böten deshalb den zivilisierten Kaufleuten besondere Vorteile: «ils peuvent leur faire estimer beaucoup de choses de nulle valeur, et en recevoir un très-grand prix». Andere ständige Gleichheiten des Handels ergäben sich aus dem ewig gleichen Unterschied zwischen der Natur

der Nord- und Südeuropäer; im Norden die Starken, Bedürftigen, Betriebsamen, Freien, im Süden die Lässigen, Satten, Geknechteten (3).

Hieran aber knüpft sich schon die Betrachtung großer Wandlungen im Handelsbetrieb der Zeiten. Wo Nord und Süd miteinander Handel treiben, wird vieles dauernd gleichartig sein: sie haben aber nicht immer in so starken kaufmännischen Beziehungen gestanden wie in der Neuzeit, der Handel der Antike umkreiste vor allem das Mittelmeer (4). Ein besonderer Abschnitt (5), die eigentliche Anstimmung des neuen Themas, setzt den Handel in engste Beziehung zum Gang der Geschichte: «l'histoire du commerce est celle de la communication des peuples. Leurs destructions diverses, et de certains flux et reflux de populations et de dévastations, en forment les plus grands événemens.»

Und nun breitet Montesquieu in langen und wohl allzu langen Kapiteln (6—16) die Geschichte des antiken Handels aus. Der Handel der asiatischen Völker, der Griechen, Alexanders und seiner Nachfolger, Carthagos, Roms — all das und mehr entrollt sich. Aber es kommt doch kein großes Gemälde zustande. Sondern ein Gelehrter, der allen antiken Schriftstellern aufs Wort glaubt, reiht Notiz an Notiz, und man hat das Gefühl, über brüchiges Gelände zu gehen, das unter jedem Tritte staubt. Ein anderes kommt hinzu, um die Peinlichkeit dieser Wegstrecke zu erhöhen. Man erinnert sich des Montesquieuschen Jugendplanes einer Erdgeschichte, die rein Geographisches mit dem Studium der Naturumwälzungen und der durch Menschenhand hervorgebrachten Veränderungen verbinden sollte. Dieser Plan scheint hier wieder aufgelebt, und geographische und technische Ausführungen (z. B. über die Bauart von Schiffen zu verschiedenen Zeiten) vermehren und verwirren die Kapitelreihe. Geistige Ergebnisse aber, wie sie etwa in den „Römern“ in jedem Augenblick der an sich im wissenschaftlichen Sinn viel-

leicht wertlos gewordenen Notiz Bedeutung verleihen, fehlen hier zumeist. Gänzlich vermißt man sie nicht; so hebt sich etwa der bewundernde Bericht über die Seefahrt und Reisebeschreibung des Hanno ins Psychologische (11), und die Verteidigung seiner Wahrhaftigkeit: «ce ne fut que la victoire qui décida s'il falloit dire ,la foi punique', ou ,la foi romaine',» zeigt, daß Montesquieus Quellengläubigkeit doch eben keine Gläubigkeit im üblichen Sinne war. Noch einmal: er hat den alten Quellen geglaubt, weil er in ihnen nur das Mögliche suchte, so lange er in voller Frische als Künstler schuf. Daß er sie jetzt um ihrer selbst willen als Wahrheiten ins Spiel bringt, ist das Bedrückliche, das dem ganzen «Esprit des Lois» gegenüber Wesensfremde dieser Stücke .... Ein anderer Lichtpunkt neben der Charakteristik des Hanno scheint mir die Stellungnahme zum Handelsgeist der Römer. Dessen Vorhandensein Montesquieu geradezu verneint. Die Römer sind für ihn das Volk der Politiker, der Eroberer, der Staatsgläubigen: Handel ist ihnen etwas Nebensächliches, Verächtliches, allenfalls ein notwendiges Übel, kein um seiner selbst willen zu betreibendes Geschäft. Weil Montesquieu hier (14 sq.) im Getriebe des für ihn mehr Profanen auf seine Religion stößt, beseelen sich seine Ausführungen wieder und geraten in engere Fühlung zu dem eigentlichen Werk.

Im ganzen aber atmet man doch auf, wenn diese Wegstrecke überwunden ist. Knappe Skizzierungen gelten dem Handelsverfall nach dem Sturze des römischen Reiches und dem Auftreten der Mohammedaner (17—19); dann verweilt Montesquieu bei den mittelalterlichen Zuständen und gibt hier eine wirkliche Bereicherung seines Themas, und nicht nur eine stoffliche, die bei ihm häufig genug eine fragwürdige ist. Er wählt den Titel: «Comment le commerce se fit jour en Europe à travers la barbarie» (20) und wälzt alle Schuld an der vorhandenen Barbarei auf die Scholastiker, die unter falscher Auslegung des Aristoteles

— und unter Verkennung des Evangeliums, deutet er kühn und vorsichtig zugleich an — alles Ausleihen auf Zinsen unterschiedslos: «indistinctement et dans tous les cas» verdammten. Dadurch sei der Handel ein unehrlicher Beruf geworden: «car toutes les fois que l'on défend une chose naturellement permise ou nécessaire, on ne fait que rendre malhonnêtes gens ceux qui la font.» Der Handel gerät jetzt ganz in die Hände der verachteten und unterdrückten Juden, die im gleichen Maße gewissenlose Ausbeutung betreiben, wie sie selber ausgebeutet werden. Montesquieu malt in wenigen grotesken Strichen das ganze Elend, die ganze Verkommenheit, dieser Verhältnisse: «Les juifs, enrichis par leurs exactions, étoient pillés par les princes avec la même tyrannie: chose qui consoloit les peuples, et ne les soulageoit pas». Stärker als einige Beispiele königlicher Grausamkeiten wirkt die Anführung einer Gewohnheit des 14. Jahrhunderts, wonach zum Christentum übertretende Juden die Konfiskation ihres gesamten Besitzes erlitten. Man habe das, sagt Montesquieu höhnisch, als eine Prüfung hingestellt, die den Bekehrten ganz aus den Krallen des „Dämons" reißen sollte; in Wahrheit sei es nur «une espèce de droit d'amortissement» gewesen, eine Entschädigung für den Fürsten, der ja an jedem Bekehrten ein Ausbeutungs-Objekt, einen nützlichen Schwamm sozusagen, verlor .... Und gerade aus diesem tiefsten Elend läßt Montesquieu die Rettung des Handels und seinen Aufstieg erwachsen. Die Juden finden ein Mittel, den ständigen Verfolgungen ihr Geld zu entziehen und damit sich selbst einige Sicherheit zu schaffen, da es ja nicht der Haß gegen ihre Person, sondern das Verlangen nach ihrem Gelde war, was sie der Grausamkeit der Fürsten aussetzte: «ils inventèrent les lettres de change: et, par ce moyen, le commerce put éluder la violence, et se maintenir partout; le négociant le plus riche n'ayant que des biens invisibles, qui pouvoient être envoyés partout, et ne laissoient de trace nulle part.»

Jetzt können die Fürsten mit unmittelbarer Gewalt weniger ausrichten als zuvor, «les grands coups d'autorité» führen nicht mehr zum Ziel ausgiebiger Bereicherung, und das despotische Verfahren wird einigermaßen gemildert — nicht weil man sich innerlich gebessert hat, sondern weil man jetzt mit gemäßigterem Auftreten («il faut plus de modération dans les conseils!») bessere Geschäfte macht: «on a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours».... Der ganze Montesquieu ist in diesem Kapitel enthalten. Das unterschiedslose Verbot, auf Zinsen zu leihen, ist ihm eine Überspannung, scheint ihm gegen die menschliche Natur, und deshalb verwirft er es und findet in ihm eine Quelle des Übels. Das Übel ist ihm um so verhaßter, als es ein ständig aufgezogenes Räderwerk ineinandergreifender Unrechtmäßigkeiten zwischen Fürsten, Juden und Volk darstellt; zu einer Heilung gelangt dieser Schaden nicht aus einer Versittlichung der Menschen heraus, sondern aus einem Klügerwerden der einen Partei, das ein Milderwerden der anderen zur geschäftlich notwendigen Folge hat. Und gerade diese Art des Heilungsprozesses beglückt Montesquieu; denn weil sich die Heilung auf den Egoismus der Menschen stützt, wird sie eine dauernde sein, und weil hier das Sittlichere zugleich das Staatszuträglichere ist, darf sich Montesquieu seiner ungeteilt erfreuen. Er hat den früheren Zustand der rohen Gewalt Machiavellismus genannt; dabei hat er das Wort so angewandt, wie es damals üblich war und auch heute noch oft genug üblich ist: als Synonym für blutige Skrupellosigkeit in politischen Dingen. Daß er der eigentlichen Denkweise seines Florentiner Vorgängers nahesteht, zeigt sich auch hier wieder: er stützt sich nicht auf das Moralische, sondern auf den Egoismus im Menschen; er hat nicht das Gute an sich, sondern den Nutzen des Staates im Auge. Nur ist er eben glücklich, wenn der Staatsnutzen mit den Idealen der Humanität einigermaßen zusammenklingt — und dies ist frei-

lich eine Beglückung, die für Machiavelli nicht in Frage kam....

Dem Gang der Geschichte folgend, spinnt Montesquieu auch innerlich den neuen Faden weiter. Er hat von der Ausdehnung, von der vermehrten Beweglichkeit der Geldgeschäfte gesprochen; die Erweiterung der Welt durch Columbus und die anderen Entdecker des 15. Jahrhunderts, der Goldzustrom nach Europa vergrößern den Handel und das Geldgeschäft ins Riesenhafte. Einen Augenblick lang hemmt Montesquieu hier (21) die rein finanziellen Betrachtungen, um sich mit dem staatsrechtlichen Verhältnis des Mutterlandes zur Kolonie (freilich unter dem besonderen Gesichtspunkt des Handels) zu befassen; er hat dabei einiges aus reichlicheren Materialvorräten verwendet, die im Archiv zu finden sind. Im Grunde ist ihm die Kolonie nur das Ausbeutungsobjekt des Mutterlandes. Freiheit an sich kann sie nicht beanspruchen, maßvolle Behandlung muß sie erfahren, weil sonst das Mutterland bald um seinen Vorteil kommt. Das Beispiel eines Landes, das seine Kolonien sinnlos behandelte und an ihnen verdarb, führt zum ersten unmittelbaren Anfassen des vielfältigen Themas vom Gelde. Zum ersten, wohlgemerkt, innerhalb des «Esprit des Lois», denn Kapitel 22: «Des richesses que l'Espagne tira de l'Amérique» enthält die Anmerkung, es sei bereits „vor mehr als zwanzig Jahren in einem kleinen handschriftlichen Werk“ erschienen. Das «petit ouvrage manuscrit» ist die im vorigen Bande erwähnte „Universalmonarchie“, der Montesquieu hier das Finanzstück entnimmt. Er schildert den Fehler im spanischen Ausbeutungssystem: «L'Espagne a fait comme ce roi insensé qui demanda que tout ce qu'il toucheroit se convertît en or, et qui fut obligé de revenir aux dieux pour les prier de finir sa misère». Montesquieu faßt hier Gold und Silber als «une richesse de fiction» auf. Die Spanier lassen sich durch ihre amerikanischen Eroberungen dazu verführen, den „natür-

lichen Reichtümern“ den Rücken zu kehren, «pour avoir des richesses de signe qui s'avilissoient par elles-mêmes». Montesquieu zeigt ausführlich, wie der Wert des Goldes und Silbers mit dem Häufigerwerden der Metalle sinkt, während die Kosten des Minenbetriebs und der Einfuhr auf gleicher Höhe bleiben. (Als ein Gegenbeispiel tauchen hier auch für einen Augenblick die deutschen und ungarischen Minenbetriebe wieder auf, die Montesquieu auf seinen Reisen kennen lernte und genau studierte.) So verarmt Spanien geradezu an seinem Reichtum. Den eigentlichen Handel mit seinen Kolonien vermag es kaum zu treiben: «d'environ cinquante millions de marchandises qui vont toutes les années aux Indes, l'Espagne ne fournit que deux millions et demi: les Indes font donc un commerce de cinquante millions, et l'Espagne de deux millions et demi.» Was der König von Spanien an seiner Zollstation Cadix gewinnt, kommt dem Staat nicht eigentlich zu statten; der König ist in diesem Punkt „nur ein sehr reicher Privatmann in einem sehr armen Staat“. Zöge er die gleichen Summen aus einigen spanischen Provinzen, so wurzelte sein Reichtum im Wohlstand des Landes, die wohlhabenden Provinzen kämen den ärmeren zu Hilfe, der ganze Staat wäre blühender und mächtiger: «au lieu d'un grand trésor, on auroit un grand peuple».

Montesquieu fügt am Schluß des Buches das „Problem“ (23) hinzu, ob Spanien unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht vielleicht besser führe, wenn es den Fremden freien Handel mit seinen Kolonien gestattete. Die Konkurrenz würde den Warenpreis auf mäßiger Höhe halten, und die Kolonien zahlten somit weniger Edelmetall an Europa. Montesquieu mag die aufgeworfene Frage nicht entscheiden, seine alte Furcht vor starken Neuerungen ist zu mächtig, vor den Gefahren, „die man nicht vorhersehen kann“, und die die schlimmsten sind ....

Das eigentlich Interessante an diesem „Problem“ scheint mir nicht so sehr es selber, auch kaum die Furcht

vor dem «changement» zu sein; bedeutsamer finde ich die Stelle, an der es sich im «Esprit» befindet. Ich meine so: Montesquieu hat das erste Buch des zweiten «Esprit»-Teiles theoretischen Betrachtungen über den Handel gewidmet. Er hat hieran zu einem besonderen Buch aufschwellende historische Angaben geknüpft. Die aber schließlich ihren rein historischen Charakter verloren und zu einer weiteren Betrachtung des Handels in seiner entwickeltsten, in gewissermaßen abstrakter Form, des Handels als Geldgeschäft führten. Was das Ende des Buches XXI im Zusammenhang mit dem Gang der Geschichte zeigte, soll Buch XXII («Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec l'usage de la monnoie») theoretisch erörtern. Dazwischen steht nun als Überleitung und letztes Bindeglied jenes spanische „Problem". Ist es nicht ein deutliches Anzeichen dafür, daß der Theoretiker Montesquieu sich jetzt auf die unmittelbare Gegenwart, auf das rein politische Gegenwartsinteresse einstellt? Man verstehe mich recht: in seiner Gegenwart wurzelt Montesquieu immer, die direkte politische Tendenz fehlt dem «Esprit des Lois» fast in keinem Augenblick. Aber sie schwingt doch sonst immer nur mit, sie hilft zur Belebung, ohne das eigentliche und ganze Leben des Werkes auszumachen, gerade so wie sonst das der Gegenwart Entnommene nur ein Stoffelement unter anderen Elementen, und nicht der ganze Stoff ist. Diesmal liegt das anders: die Gegenwart, die politische Tendenz scheinen mir fast allein zu herrschen, das höhere Leben des Werkes fehlt, oder fehlt doch beinahe — ich werde sein sehr leises Fortatmen sogleich andeuten —, und der umfassende Dichter des «Esprit des Lois» hat das Wort an den politisierenden Nationalökonomen abgegeben.

Neun kürzere Auftaktkapitel und der größte Teil des sehr ausführlichen zum Kern des Buches gemachten zehnten Stückes («Du change») lassen das noch nicht deutlich erkennen. Man hat Montesquieu oft schlichte Defini-

tionen an den Anfang der einzelnen Bücher setzen sehen, wobei er nie sonderlich auf Originalität bedacht war. Wenn er diesmal solche Erklärungen lehrbuchartig weit ausdehnt, so will es die Sache. Er erklärt das Wesen und den Gebrauch des Geldes als Wertzeichen und als Ware, unterscheidet zwischen «monnoies réelles» und «idéales», spricht vom Schwanken der im Verkehr befindlichen Gold- und Silbermengen, von der wechselnden Höhe des Zinsfußes, von der Preisbildung, endlich von der internationalen Abwägung und Bestimmung der einzelstaatlichen Geldwerte. Er bemüht sich, das alles zugleich schlicht und anziehend darzustellen. So beginnt etwa eine Erklärung über das Wesen des Wechselkurses: «Si la France et la Hollande ne composoient qu'une ville, on feroit comme l'on fait quand on donne la mounoie d'un écu: le François tireroit de sa poche trois livres, et le Hollandois tireroit de la sienne cinquante-quatre gros . . .».

Mit alledem tut Montesquieu nichts anderes, als was vor und neben ihm auch andere taten: er trägt Aufklärung über national-ökonomische Dinge in das hierfür empfängliche französische Publikum. Er stößt, sagt Ch. Jaubert in einer ausgedehnten Dissertation über dies Sondergebiet («Montesquieu économiste», Aix 1901), er stößt auf zwei Geldtheorien: die eine weist dem Geld nur untergeordnete Bedeutung an und sucht die wahren Reichtümer eines Landes in seinen Erzeugnissen — so Boisguillebert in seinem «Détail de la France»; die andere läßt das Geld die Hauptrolle spielen, sieht in ihm die Möglichkeit, alle anderen Güter heranzuziehen, mehr Menschen zu beschäftigen, Bevölkerung und Produktion anwachsen zu lassen — so Law in den «Considérations sur le numéraire». Montesquieu nimmt den ganzen überkommenen Stoff auf, wie immer.

Aber während er ihn sonst derart verarbeitet, daß er sein Weltbild daraus bereichert, scheint er sich mir eben diesmal mit näherem Ziel zu begnügen: er bietet im Grunde

doch wohl nur Vorschläge zur gegenwärtigen französischen Finanzpolitik. Seine Ausführungen gipfeln (17 und 18) in der Betrachtung der Staatsschulden und der Art, sie zu tilgen; und somit gibt er schließlich nichts wesentlich anderes, als was er in einzelnen Studien, Projekten, Schreiben an die Regierung gegeben hat: Tagespolitik. Was als Rohstoff, was als Vorarbeit zum «Esprit des Lois» oder auch als besondere Ableitung aus diesem Werke Leben und Berechtigung hätte, scheint mir im Gefüge des Ganzen ein halbwegs unverarbeiteter Fremdkörper. Ein Fremdkörper, der sich meinem Verständnis entzieht. Und man sage nicht etwa, ich nennte ihn so, weil ich ihn nicht verstünde. Nein, er ist ein Fremdkörper, eben weil ich ihn nicht verstehe, denn ich verstehe ihn nicht, weil ihm der starke menschliche Lebensatem des übrigen Werkes fehlt, weil er Sonderwissenschaft, Nationalökonomie und Politik an sich, geblieben ist, statt in dem großen Gesamtkunstwerk aufzugehen.

Einen innerlichen Zusammenhang aber hat dieser Teil dennoch mit dem ganzen Werk bewahrt, und jenes leise Fortatmen des eigentlichen Lebens sehe ich hierin: Der Geldverkehr von Land zu Land entzieht in gewisser Hinsicht das Geld den Willkürbestimmungen des Fürsten; kann dieser der Münze eine «valeur positive» aufzwingen, so fügt das Ausland eine «valeur relative» hinzu. Es tritt also eine Beschränkung fürstlicher Macht ein, und aus dem Geldgeschäft mit dem Ausland bildet sich ein Balancesystem, das eine gewisse Ähnlichkeit mit dem von Montesquieu in der inneren Politik verehrten System besitzt. Die Macht ist verteilt, der Weg zur Despotie verlegt: «Le change (wiederholt Montesquieu ausdrücklich, was er im vorigen Buch betonte) a ôté les grands coups d'autorité, du moins le succès des grands coups d'autorité», und er unterstreicht an einem russischen Beispiel (14), «Comment le change gêne les états despotiques.»

Aus diesem Grundgedanken, der ein lebendigstes Ge-

fühl ist, ergeben sich zwei Folgerungen: Einmal wird Montesquieu, da er es als politische Segnung empfindet, der Ausdehnung und Bewegungsfreiheit des Geldgeschäftes freundlich gegenüberstehen; so spricht er sich gegen ein in manchen italienischen Staaten herrschendes Gesetz aus, das den Untertanen den Verkauf ihres Landbesitzes, «pour transporter leur argent dans les pays étrangers» untersagt (15). Andererseits aber liegt es im Wesen eines jeden Balancesystems, daß allzu heftige Schwankungen durchweg vermieden werden. Aus dieser Erwägung heraus scheint mir Montesquieu eine Hemmung der eigentlichen Geldkaufleute, der Bankiers, zu fordern (16), und auch den Staat selber will er keine allzu gewagten Geldoperationen unternehmen lassen. Ein Veto, das Montesquieu gegen Staatshandlungen einlegt, hat freilich nie die gleiche bindende Gewalt, wie ein gleiches Veto gegen den Einzelnen oder die Gruppe. Dem Staat behält er immer ein „Müssen" vor, das alles „Nichtdürfen" beiseite schiebt. Das ist Montesquieus Machiavellismus. Aber weil er sich ständig bewußt bleibt, daß der Staat gegen den eigenen Vorteil handelt, wenn er allzu sehr gegen das Wohl des Einzelnen oder der Gruppe verstößt, so hat Montesquieus Machiavellismus immer nur mäßige, man könnte sagen: abgestumpfte Folgen .... Das zentrale zehnte Kapitel läuft in eine Betrachtung des Lawschen Systemes aus, und unmittelbar darauf (11—13) studiert Montesquieu eine Reihe gewagtester römischer Finanzoperationen. Hinter diesen Betrachtungen scheint mir das zu stehen, was ich Montesquieus ins Maßvolle und Humane umgebogenen Machiavellismus nenne. — In einem Aufsatz des «Journal des Economistes» von 1903 hat E. Fournier de Flaix («Montesquieu économiste et financier») darauf hingewiesen, wie Montesquieus Stellungnahme zu Law eine starke Änderung erfuhr. Er verhöhnte ihn in den «Lettres Persanes», er beurteilt ihn noch durchaus ungünstig, wenn er in den «Voyages» sein Zusammentreffen mit dem Ge-

stürzten in Venedig (1729) erzählt. In den Geldbüchern des «Esprit des Lois» nähere er sich dagegen sehr stark den Ansichten Laws, «dont l'influence indirecte a été plus grande qu'il ne l'a dit.» Und zwar, meint Fournier de Flaix, sei diese Bekehrung Montesquieus zu Law über Rom, das allzu maßlos bewunderte, gegangen. Die gelegentlichen wilden Finanzoperationen der Römer, die ihren Münzen mehrfach einen beliebigen, dem Metallgehalt durchaus nicht entsprechenden Wert gaben, hätten Montesquieus Meinung verwirrt und zu Laws Gunsten bestochen. — Ich glaube doch, daß diese Ausführungen die Ansichten Montesquieus etwas ins Einseitige verzerren. Gewiß wird Law im «Esprit des Lois» ernst und nicht unwürdig behandelt, gewiß findet Montesquieu für die römischen Finanzoperationen rühmende Worte; aber was er an den Römern besonders rühmt, ist die Vorsicht, mit der sie zu Werke gingen, mit der sie das Privatvermögen zu schonen bemüht waren (11) und jeden Umstand in Betracht zogen (12).... Fournier de Flaix meint, der «Esprit des Lois» setze die Münze als ein „bloßes Zeichen" an, dessen Wert der Herrscher zu bestimmen habe, während in Montesquieus Tagebüchern das Geld auch einmal als Ware auftauche, deren Preis nicht vom Herrscher allein, sondern von den Verhältnissen des Weltmarktes abhänge. Aber auch diese Ansicht ist doch deutlich im «Esprit des Lois» vertreten, wenn Montesquieu neben die «valeur positive» die «valeur relative» der Münze stellt, «dans le sens qu'on les compare avec les monnoies des autres pays» (10). Gewiß, schon aus den früheren Betrachtungen über Spanien und aus manchem Nachfolgenden erhellt, daß Montesquieu auch jener anderen Ansicht mehrfach zuneigt. Im ganzen aber versucht er doch auch hier eine Harmonisierung. Und gerade die Abhängigheit des Geldwertes vom Weltmarkte erfaßt Montesquieu sozusagen mit dem Herzen, weil sie seinen Lieblingsplan, die Einschränkung der absoluten Gewalt, fördert. Eine Einseitigkeit ist dem

«Esprit des Lois» auch hier nicht vorzuwerfen, eher vielleicht ein nicht ganz glückendes Bemühen um den Ausgleich von Widersprüchen . . . .

Den Grundsatz der mäßigen Bewegungsfreiheit im Geldgeschäft dehnt Montesquieu endlich auch auf das Sondergebiet des Zinssatzes beim Geldverleihen aus. Man sah, wie er früher das Verbot des Zinsennehmens als den eigentlichen Vernichter des ehrlichen Handels hinstellte. Damals machte er noch eine Klausel, die seine Meinung als nicht im Widerspruch mit der Meinung des Evangeliums erscheinen lassen konnte. Jetzt (19: «Des prêts à intérêt») erklärt er gerade heraus: «C'est bien une action très-bonne de prêter à un autre son argent sans intérêt; mais on sent que ce ne peut être qu'un conseil de religion, et non une loi civile». Die Gesetzlichkeit eines mäßigen Zinses schützt vor geheimen Wucherzinsen, ohne einen „Mietpreis" für Geld ist geschäftlicher Verkehr unmöglich, und bei Überseegeschäften ist aus bestimmten Gründen dieser Mietpreis höher anzusetzen als sonst (20). Ausführliche, ins einzelne gehende Betrachtungen über das Verhalten der Römer (21 und 22) müssen auch hier Montesquieus Gedanken nach allen Seiten beleuchten und stützen. Sein Grundempfinden, auf diesem Gebiet wie überall, — das er nur gegen den Feind dieses Empfindens selber, gegen den Willkürherrscher verleugnet hat — kommt endlich klar zu tage: «Je le dirai toujours, c'est la modération qui gouverne les hommes, et non pas les excès.» Doch lenkt das eigentliche Schlußwort in die Grenzen des Sonderthemas zurück.

Es berührt heute sonderbar, daß Montesquieu um diese dem Handel natürlichsten Dinge hat kämpfen müssen. Die «Défense de l'Esprit des Lois» wandte sich erbittert gegen erbitterte Angriffe, die unter theologischen Gesichtspunkt geschahen: «Voilà qu'on érige tout à coup l'auteur en casuiste, en canoniste et en théologien, uniquement par la raison que celui qui critique est casuiste, canoniste et

théologien»... Angriff und Verteidigung drehen sich auch um die philologische und historische Richtigkeit der erläuternden Römer-Kapitel. Ein Punkt, der, wie ich glaube, mit dem Gesamtwert des «Esprit des Lois» ebensowenig zu schaffen hat, wie die kirchliche Makellosigkeit oder Verdammlichkeit des Werkes.

2. Die Bevölkerungsziffer.

Man kann sagen, daß Montesquieu an die Betrachtung des Handels und der Geldwirtschaft eine Studie über die Möglichkeit der Bevölkerungsvermehrung und über das Ausschalten ihrer staatlichen Hemmungen knüpft. Er nennt zwar Buch XXIII umfassender: «Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec le nombre des habitans», aber der Gedanke einer in der Gegenwart möglichen Übervölkerung, der späteren Forschern auf diesem Gebiet viel zu schaffen gemacht hat, kommt ihm noch kaum, konnte ihm bei dem damaligen Zustand insbesondere Frankreichs, sodann aber auch wohl der übrigen europäischen Staaten noch gar nicht kommen. Er vermag Übervölkerung nur in exotischen und antiken Staaten zu betrachten; sein eigentliches Augenmerk richtet sich immer und unbedingt auf den entgegengesetzten Zustand und seine Beseitigung.

Es sieht sehr willkürlich aus, daß Montesquieu die Bevölkerungsfrage hinter die Gedanken über den Handel stellt, und rein logisch ist es auch nicht zu begründen; denn mindestens jenes Kolonisatorische, das ja in den vorausgehenden Büchern eine große Rolle spielt, wird doch oft auf ein gewisses Überquellen einer Bevölkerung zurückzuführen sein, der die vorhandenen Staatsgrenzen zu enge werden. Eine bloße Willkür, eine bloße Sprunghaftigkeit zum Zweck der Überraschung und Aufmunterung ermüdeter Leser ist aber sicherlich nicht allein an dieser Anordnung schuld. Gewiß springt Montesquieus Denken von einem blühenden Handel zu einer blühenden Bevölkerung über, und soweit befindet er sich im Schlepptau einer

Assoziation. Aber indem er den Bevölkerungszuwachs nicht nur von Berufsart und -ertrag abhängig sieht, sondern auch von der Art des Denkens, nicht nur vom Materiellen also, sondern auch von Geistigem: so findet er in diesen Betrachtungen die gegebene Überleitung von den rein materiellen Themen des vorigen Buches zu den rein geistigen der folgenden. Die Buchfolge ist also stark künstlerisch begründet.

Und daß er als Künstler wirken will, daß er es wie Erleichterung empfindet, der reinen Nationalökonomie entronnen zu sein, beweist der Anfang des neuen Buches: «O Vénus! ô mère de l'Amour!» — und eine längere Versreihe des Lucrez in der Übertragung des «Sieur d'Hesnaut» füllt zum größten Teil das erste Kapitel. Nun aber hüte man sich sehr, aus diesem Hymnus auf die alles — Pflanze, Tier und Mensch — beseelende Liebe das Liebesentzücken des üblichen Lyrikers herauszulesen.

> . . . Enfin les habitans des bois et des montagnes,
> Des fleuves et des mers, et des vertes campagnes,
> Brûlant, à ton aspect, d'amour et de désir,
> S'engagent à peupler par l'attrait du plaisir . . . .

Montesquieu feiert die Überlisterin Venus, die «par l'attrait du plaisir» zur Zeugung treibt, und was ihn entzückt, ist nicht die Seligkeit, die Gehobenheit und Ausfüllung des Einzelnen (eine private Angelegenheit, die im «Esprit des Lois» nichts zu suchen hat), sondern die Fülle, das Blühen der Gesellschaft, des Staates. Dies aber beglückt ihn wirklich, und so ist er dennoch auf seine Weise lyrisch gestimmt, und bleibt es auch, wenn er an die Verse eine Erwägung hängt, wonach die Weibchen der Tiere eine einigermaßen konstante Fruchtbarkeit aufweisen, während der menschlichen Fortpflanzung „tausendfältige" Störungen entgegenstehen: «la manière de penser, le caractère, les passions, les fantaisies, les caprices, l'idée de conserver sa beauté, l'embarras de la grossesse, celui d'une famille trop nombreuse». (Eine Aufzählung, die sogleich die

starke Betonung der geistigen Elemente neben den materiellen herausstellt.) Man muß es sich immer wieder vor Augen halten, daß Montesquieu der Gesellschaft, des Staates vor dem Einzelnen gedenkt, daß Gesellschaft und Staat für ihn religiöse Ideale bergen; dann wird man sein Verhalten nicht zügellos, noch unfreiheitlich, nicht lüstern und nicht trocken nennen, sondern all diese Bezeichnungen als ganz und gar nicht zur Sache gehörige Wertmesser ausschalten. Das Buch XXIII muß man in den Hauptpunkten sozusagen als ein staatslyrisches Gedicht auffassen, wenn man ihm gerecht werden will....

Man erinnert sich, daß Montesquieu in den «Lettres Persanes» die christliche Auffassung der Ehe als einer irgendwie „mystischen" Angelegenheit mit einigem Hohn bedachte. Jetzt (2) betrachtet er sie entschieden und einzig unter dem Gesichtspunkt der Fortpflanzung. Das Aufziehen der Kinder ist nur in staatlich fester Ehe gesichert, im außerehelichen Verhältnis nicht: und deshalb, nur deshalb tritt Montesquieu gegen jede «conjonction illicite», und gegen alle «prostitution publique» auf. Und ausschließlich unter dem gleichen Gesichtspunkt behandelt er (3 und 4) juristische Grundgesetze der Familienbildung. Dabei berücksichtigt er wieder stark das geistige Element: «la famille est une sorte de propriété.... Les noms, qui donnent aux hommes l'idée d'une chose qui semble ne devoir pas périr, sont très-propres à inspirer à chaque famille les désir d'étendre sa durée» (4). Er kennt Völker, in denen nur der Einzelne, andere, in denen auch die Familie Namen trägt, und er hält diese zweite Art des Unterscheidens für zweckmäßiger. Seine Auffassung kann ihn unmöglich zu schroffen Angriffen auf die Polygamie führen. Gewiß hat er sie früher in mancher Hinsicht der Monogamie nachgestellt; jetzt aber sieht er in ihr eine Verminderung der Bastarde, denen immer eine schlechtere Erziehung und Lebenshaltung zuteil wird, die also immer unbrauchbareren Staatszuwachs abgeben als die ehelichen Kinder

(5). (Eine Abschweifung in die Antike läßt ihn im sechsten Kapitel die Verkettung der damaligen Bestimmungen über den Bastard mit dem politischen Bau der alten auf eine bestimmte Bürgerzahl gestellten Republiken studieren.)

Der Gesichtspunkt bleibt unverrückt, wenn Montesquieu von der väterlichen Einwilligung zur Eheschließung handelt (7). Wollte der Staat dem Vater dieses Recht abnehmen, so läge, außer in kleinsten, familienartigen Republiken, eine unerträgliche Tyrannei vor, eine Hemmung «dans l'action du monde qui doit être la plus libre.» Daß diese freieste Handlung der Welt nun aber auch für das zunächst beteiligte Individuum frei sein sollte, fällt ihm nicht ein. Zum mindesten für die Seite des Mädchens nicht; ja, er tadelt England: «en Angleterre, les filles abusent souvent de la loi pour se marier à leur fantaisie, sans consulter leurs parens» (8). Immerhin — ein bescheidenes Ausmaß individueller Freiheit mag er jedem Menschen bewahrt wissen; so nennt er diesen Mißbrauch für England noch allenfalls berechtigt: «par la raison que les lois n'y ayant point établi un célibat monastique, les filles n'y ont d'état à prendre que celui du mariage, et ne peuvent s'y refuser.» Die negative Freiheit gänzlicher Ehe-Ablehnung will er also den Mädchen zugesichert wissen. Daß er keinen großen Gebrauch dieses Rechtes fürchtet, zugleich auch, warum er die Mädchenfreiheit auf so Negatives beschränkt, zeigt der nächste gutmütig spottende Abschnitt (9: «Des filles»): «Les filles, que l'on ne conduit que par le mariage aux plaisirs et à la liberté; qui ont un esprit qui n'ose penser, un cœur qui n'ose sentir, des yeux qui n'osent voir, des oreilles qui n'osent entendre; qui ne se présentent que pour se montrer stupides; condamnées sans relâche à des bagatelles et à des préceptes, sont assez portées au mariage: ce sont les garçons qu'il faut encourager». Montesquieu hat hier eigentlich in wenigen Zeilen erschöpfend den damaligen

Zustand der Mädchenbildung gezeichnet und sich mit ihm, als einem der Staatserhaltung durchaus zuträglichen, durchaus zufrieden gegeben. Man findet ja über Schulen und Kindererziehung im außerbürgerlichen Sinn überhaupt nichts im «Esprit des Lois». Immer wieder: das sind durchweg private Dinge und müssen draußen bleiben, wie er schließlich auch das Privateste auf Erden, das Religionsgefühl draußen bleiben ließ ....

Das «encourager» des neunten Kapitels bildet ein bequem federndes Sprungbrett zu neuen Erwägungen. Natur an sich treibt zur Ehe; Ermutigung wird erst nötig, wo Schwierigkeiten des Lebensunterhaltes hemmend entgegentreten (10). Die werdenden Völker («les peuples naissans») wachsen rasch, denn hier zieht der Einzelne aus seinen Kindern Vorteile. Anders sieht es in einem fertigen Staate aus («lorsque la nation est formée»). Hier wird sich nur das ganz niedrige Volk, die eigentliche Plebs, stark vermehren; denn der Bettler braucht die Staatslasten nicht mitzutragen, sondern fällt dem Staat zur Last, auch kostet es ihn nichts, seine Kinder zu Bettlern heranwachsen zu lassen. Die besseren und doch armen Volksschichten dagegen, die arm sind, weil der Staat sie bedrückt, die ihre Kinder erziehen möchten, und denen alle Mittel dazu fehlen, werden wenig Kinder in die Welt setzen; ja, unter besonders harter Tyrannei kann hier eine Zerstörung der natürlichsten Gefühle eintreten: «les femmes de l'Amérique ne se faisoient-elles pas avorter pour que leurs enfans n'eussent pas des maîtres aussi cruels?» (11).

Man fühlt starke Angst und heißen Zorn unter der knappen Darstellung. Der vorsichtige Montesquieu verlegt das Schlimmste nach Amerika und bricht mit dem einen gedämpften Aufschrei sogleich ab, um in sachliche Betrachtungen zu tauchen. Das Sachliche braucht nicht das dauernd als richtig Anerkannte zu sein; es bleibt doch wertvoll als der Versuch, die Frage der Bevölkerungszahl in verschiedenen Verknüpfungen zu sehen. Die Statistik

über das Verhältnis männlicher und weiblicher Geburten in Japan und Bantam (12) mag dabei ruhig falsch sein, die Annahme, daß an den Küsten besonderer Kinderreichtum herrsche (13), weil man dort von Fischen lebe («peut-être .. que les parties huileuses du poisson sont plus propres à fournir cette matière qui sert à la génération»), mag mittelalterlich phantastisch berühren: das Wichtige ist, daß Montesquieu diese Dinge in Betracht zieht. Er kommt modernen Anschauungen näher, wenn er Beziehungen zwischen den Bodenschätzen und der Bevölkerungszahl (14), zwischen ihr und den „Künsten" (15) sucht. «Les arts» bedeuten für ihn die Handwerksbetriebe, die allerhand Nützliches und Luxuriöses herstellen, und in solchen entwickelteren Staaten am Platze sind, wo nicht mehr jeder seinen mäßigen, gerade ihn und nur ihn nährenden Ackerbesitz hat, und wo man den reicheren Grundbesitzer anregen muß, mehr Getreide zu produzieren, als ihm selber notwendig wäre — («pour cela, il faut leur donner envie d'avoir le superflu; mais il n'y a que les artisans qui le donnent»). Wie weit aber Montesquieu hier noch von der Ahnung späterer Zustände entfernt ist, geht aus seinem Bedenken gegen Maschinen hervor, «qui .. simplifieroient la manufacture, c'est-à-dire qui diminueroient le nombre des ouvriers».

Er zieht aus solchem raschen Überblick der vielfältigen Verknüpfungen die ihm geläufige Folgerung, daß der Gesetzgeber „viele Umstände" ins Auge zu fassen habe. Außer in solchen Ländern, wo „die Natur alles getan, und der Gesetzgeber also nichts zu tun" habe. Und hier (16) sieht er sich dem Problem der Übervölkerung gegenüber. Es könne vorkommen, daß das Klima der Fortpflanzung günstiger sei, als der Boden der Ernährung. Aber das sind für ihn exotische Zustände, die durch barbarische Mißbräuche eingeschränkt werden. Er scheint sie nur um seiner alten Vorliebe willen für Crébillonsche Kraßheiten anzuführen, ehe er sich an die im eigentlichsten Grunde

zum «Esprit des Lois» gehörende Untersuchung begibt, wie nämlich „die Natur der Regierung" einer schwächeren physischen Natur zu Hilfe kommen könne.

«Cet effet, qui tient à des causes physiques dans de certains pays d'Orient, la nature du gouvernement le produisit dans la Grèce». Indem er so (17) lange historische Betrachtungen einleitet, zeigt er im vornherein, daß ihm diesmal das Historische nur wieder Verdeutlichungsstoff, nur Ideenträger sein wird, wie in den lebendigen Teilen seines Werkes. Wenn er jetzt noch einmal von Übervölkerung spricht und rohe Mittel berichtet, die die Griechen dagegen anwandten, so kommt es ihm offenbar nicht auf die Wiederholung dieser Mittel an, auch nicht auf die Wiederholung der republikanischen Notwendigkeit, bei einer bestimmten Anzahl souveräner Bürger zu bleiben; sondern, was er nicht müde wird zu betonen, ist der Zusammenhang zwischen dem kleinen Staat und der Volksfülle. Der kleine Staat ist seine Lieblingsform, dort kann das Höchstmaß an Freiheit und staatlicher Fürsorge herrschen; dort herrscht denn auch, schließt — oder man könnte wohl sagen: phantasiert er weiter, das üppigste Menschenwachstum. Daß es vielleicht ein zu üppiges war, ist für Montesquieu belanglos geworden. Die Römer kamen, wüteten als Eroberer gegen die Umwelt und gegen sich selber, schmolzen die vielen Einzelstaaten zu einem Gesamtreich zusammen: und wo vorher ein Überfluß an Menschen bestand (18), da gab es nun oft den empfindlichsten Mangel, ja, es entstand eine wahre «dépopulation de l'univers» (19).

Aber man hat immer wieder gesehen, daß bei Montesquieu neben und über aller Abneigung gegen die Römer eine grenzenlose Bewunderung ihrer Staatskunst und -kraft steht. So hat er denn auch hier nur wenige Worte für ihr Unrecht, aber die ausführlichsten Studien über die gesetzlichen Einrichtungen, die dem Übelstand begegnen mußten (20—22). Und hier ist nun jeder Satz voller Be-

zug auf Frankreich; unter dem kaiserlichen Rom taucht der Staat Ludwigs XIV. auf. Sie zehren beide gleich stark an ihrem Menschenvorrat; so mag der moderne Staat denn auch die Schutzmittel des antiken versuchen. Kapitel 21 breitet den Aufbau und den Verfall dieser römischen Mittel aus. «Die alten römischen Gesetze suchten auf manche Weise die Bürger zur Ehe zu bestimmen». Eheschließung und Aufziehung aller Kinder — vom Eindämmen der Kinder-Aussetzung handelt als besonderer Anhang Kapitel 22 — war ursprünglich gesetzliche Verpflichtung, auch hielten die Zensoren den Einzelnen dazu an. Dann, beim Sittenverfall und nach dem Menschenverbrauch der Bürgerkriege, wurden besondere Erleichterungen und Belohnungen für den Familienvater und für die Mutter mehrerer Kinder eingesetzt. Montesquieu geht hier auf manche Einzelheit ein; er nennt die Bestimmungen des Augustus «la plus belle partie des lois civiles des Romains»; er spottet über die Kritik der Kirchenväter, sie zeige „zweifelsohne einen löblichen Eifer für die Dinge des künftigen Lebens", dabei aber „sehr wenig Verständnis für irdische Angelegenheiten". In Ämtern und Ehren, in Steuer- und Erbschaftssachen genießen die Verheirateten Vorzüge vor den Ehelosen, und gehen Eltern den kinderlosen Paaren voran. Ehen, denen kräftige Kinder kaum verdankt werden können, sucht das Gesetz zu verhindern. Den Belohnungen auf der einen stehen Strafbestimmungen auf der anderen Seite gegenüber, die aber allmählich überspannt werden, dadurch zu gelegentlicher Lockerung („Dispensen") führen und so, wie jede Überspannung, schließlich Schaden stiften statt zu nutzen. Doch der eigentliche Verfall des Systems hat geistige Gründe. Eine Philosophie der Entsagung, der Abkehr vom Irdischen, «une idée de perfection attachée à tout ce qui mène à une vie speculative» greift um sich und ist nur die Vorbotin des Schlimmeren, des Christentums. Montesquieu hütet sich sehr, es offen heraus ein Übel zu nennen: «A Dieu ne

plaise que je parle ici contre le célibat qu'a adopté la religion!» Aber hat er vorhin mit Hohn von der Kritik gesprochen, die die Kirchenväter am Wunderwerk Augustäischer Gesetzgebung übten, so spricht er jetzt mit sachlicher Bitterkeit von dem Abbau dieser Schutzwehr gegen das Schwinden der Bevölkerung, der aus der christlichen Denkart notwendig folgen mußte. Die «raison de spiritualité», die in der Zeugung einen Akt der Unvollkommenheit sieht, wird dem Kinderreichtum doppelt schädlich; sie führt nicht nur zur Enthaltsamkeit der wirklich Frommen, sondern auch zum ungesetzlichen Geschlechtsverkehr der aus unfrommer Bequemlichkeit Ehelosen, woraus, wie vorher behandelt, auch kein staatsförderlicher Menschenzuwachs fließt.

So steht es um die europäische Bevölkerung nach dem Zusammenbruch des römischen Weltreiches sehr schlecht. Es ist aber äußerst charakteristisch für Montesquieu, daß er in einem Überblick (23) gar nicht so sehr dem eben ausführlich dargestellten Gesetzabbau die eigentliche Schuld zuschreibt. Sein legislatorischer Pessimismus tritt für einen Augenblick deutlich hervor; er hat ja so oft erklärt, daß das einzelne Gesetz gar nichts vermöge, wenn das Ganze einer staatlichen Einrichtung einmal in Verfall geraten sei, das Ganze, das viel zu vielfältig ist, um bestimmbar zu sein; so wie es eines Einzelgesetzes gar nicht bedürfe, wenn eben dieses unbestimmbare Ganze in Lebenskraft stünde. Man hört durchaus den verzweifelnden Montesquieu der „Römer" reden, wenn es jetzt heißt: «Bientôt les lois les plus sages, ne purent rétablir ce qu'une république mourante, ce qu'une anarchie générale, ce qu'un gouvernement militaire, ce qu'un empire dur, ce qu'un despotisme superbe, ce qu'une monarchie foible, ce qu'une cour stupide, idiote et superstitieuse, avoient successivement abattu ...» Während aber in den „Römern" die Einzeltragödie eines Volkes gegeben wird, umspannt der «Esprit des Lois» die Welt; und so sieht Montesquieu

hinter dem Verfall einen neuen Aufstieg. Wieder klammert sich seine Phantasie an ihre Lieblingsvorstellung: den kleinen Staat. Das ungeheure Reich Karls des Großen teilt sich «par la nature du gouvernement d'alors ... en une infinité de petites souverainetés» (24). Und hier liegt alles staatliche Heil: Freiheit und Blüte. So bevölkert sich Europa im Mittelalter aufs neue. Dann aber bildet sich wieder Absolutismus heraus, Eroberungssucht und Streben zur Zentralisation — Paris ist das Zentrum Frankreichs, ist „sozusagen der Staat selber" geworden —, und das alte Elend des Bevölkerungsschwundes stellt sich wieder ein. Der große Handelsaufschwung der letzten Jahrhunderte hat keine Änderung darin geschaffen (25), und also braucht Europa nun Gesetze, «qui favorisent la propagation de l'espèce humaine». Dies ist, durch Isolierung in ein knappes Kapitel (26), stark als eigentliche Forderung, als eigentlicher Kern des Buches betont.

Der gleiche tiefe Pessimismus aber, den man sich eben andeuten sah, herrscht nun am Schluß dieser Ausführungen geradezu überraschend deutlich. Montesquieu fordert Gesetze, und in seiner müden Vielerfahrenheit glaubt er nicht mehr an ihre Wirkung. Ein Versuch Ludwigs XIV. wird sehr spöttisch abgelehnt. Er hatte Belohnungen für Väter von zehn und zwölf Kindern ausgesetzt; «mais il n'étoit pas question de récompenser des prodiges» (27). Aber Montesquieu selber findet kaum ein besseres Mittel. Ja wenn der Krieg, eine Seuche, irgendwelche «accidens particuliers» die Menschenzahl vermindert haben — in solchen Fällen mag Abhilfe möglich sein. Im gegenwärtigen Zustande Frankreichs jedoch — — «le mal presque incurable est lorsque la dépopulation vient de longue main, par un vice intérieur et un mauvais gouvernement» (28). Eine furchtbare Anklage, eine furchtbare Ahnung, beide kaum verhüllt, schließen sich an. In dem «il n'est plus temps» dieses Kapitels klingt etwas wie Musik aus dem letzten Akte des «Don Juan».

Im Archiv findet man ein Gewaltmittel vorgeschlagen, das in der höchsten Not helfen soll. Unter der Überschrift: «Moyens de rétablir un pays inculte» empfiehlt Montesquieu, den reichen Besitzern das von ihnen unbebaute Land fortzunehmen, und es zur Bestellung an die Armen zu geben. Gewiß sei das Eigentumsrecht von höchster Bedeutung: dies Gesetz aber wolle «donner à chaque citoyen et non pas ôter à tous» (S. 46). In den «Esprit des Lois» ist dieser Vorschlag am Schluß des Kapitels 28 nur sehr abgeschwächt und bis zur Unkenntlichkeit verhüllt übergegangen: das «distribuer des terres à toutes les familles qui n'ont rien» wird genannt, das Woher des Ackerlandes aber verschwiegen. Montesquieu fühlte wohl, daß sein Rat eben die Revolution bedeutete, die es zu vermeiden galt. In den Armenhäusern endlich (29: «Des hôpitaux»), mit denen der letzte Buchabschnitt sich auseinandersetzt, sieht Montesquieu nur einen sehr schwachen Behelf, und eigentlich nur eine schädliche Einrichtung. Der Staat soll zur Arbeit erziehen und nährende Arbeit geben, das Armenhaus versüßt allzu leicht die Trägheit . . .

Es gibt wohl kein Buch im «Esprit des Lois», das hilfloser, bedrückter ausklingt als dieses.

3. Die Religion.

Sehr viel frischer klingen die folgenden Ausführungen. Die Frische der Bücher XXIV und XXV scheint mir freilich nicht aus einer besonderen legislatorischen Zuversicht zu strömen. Vielmehr aus der künstlerischen Freude eines Formenden, der mit seinem Stoffe spielt, aus der spöttischen Freude eines geistig Überlegenen, der den an Machtmitteln tausendmal stärkeren Gegner ständig reizt, verletzt, auch geradezu schwächt, ohne ihm die geringste Blöße, oder wenigstens die geringste Möglichkeit ernsthafter Gegenhiebe zu geben. Es ist das Lieblingsspiel aller Aufklärer des 18. Jahrhunderts, das Montesquieu jetzt treibt: er rechnet mit der Kirche ab. Aber sogleich

muß ich wieder betonen, was schon mein erster Band herausstellte: man hüte sich, eine zu weit gehende Kampfgemeinschaft zwischen Montesquieu und den übrigen Aufklärern anzunehmen. Wenn er von seiner Liebe zu Christentum und Kirche spricht, dann lügt er freilich; es sind das lächelnde Notlügen, vergnügte Tartufferien, die eigentlich niemanden außer dem verfolgenden Gesetz betrügen sollen, nicht einmal die Richter selbst. Ihr wißt ja, wie ich es meine, scheint ihnen Montesquieu in jedem Augenblick zuzuzwinkern — und das wird aus der «Défense» und nun gar aus den bisweilen geradezu hanebüchenen Antworten[1], die er auf die Vorwürfe der Sorbonne gab, erst recht deutlich — ihr wißt, wie ich es meine, aber euer Gesetz hat sich nach dem Wortlaut der inkriminierten Texte zu richten, und der Wortlaut entschlüpft ihnen. So weit, aber auch nur so weit geht Montesquieu mit den Aufklärern, mit Voltaire etwa, Hand in Hand. Ihre innerliche Feindschaft gegen die Kirche, ihren innerlichen Drang zur Gewissensfreiheit kennt er nicht. Oder will diese Empfindungen wenigstens nicht kennen, wenn er den «Esprit des Lois», das Werk vom Staate, schafft. Es sind private Empfindungen, denen sich der Dichter der «Lettres Persanes» einigermaßen hingeben durfte. Wer aber den Staat im Sinne hat, wer der ganzen Gesellschaft die bestmögliche Form geben will, darf den Luxus des privaten Gefühles nicht mehr treiben, muß jede persönliche Unabhängigkeit um des Höchstmaßes gesellschaftlicher, staatlicher Freiheit willen außer Acht lassen und gelegentlich auch geradezu opfern.

Und nur unter dem Gesichtspunkt der staatlichen Zuträglichkeit betrachtet Montesquieu jetzt die Religion und die Kirche. So ganz unter ihm allein, daß seine Zweiteilung des Stoffes eine Art Selbstbetrug bildet. Er be-

[1] «Explications données à la Faculté de Théologie sur les 17 Propositions qu'elle a extraites du Livre intitulé L'Esprit des Lois et qu'elle a censurées» im «Archiv».

titelt Buch XXIV: «Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec la religion établie dans chaque pays, considerée dans ses pratiques et en elle-même», Buch XXV: «Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays, et sa police extérieure». Danach scheint er (denn völlig durchsichtig sind diese Überschriften ja doch wohl nicht) dem ersten Buch mehr ein Studium der Religion an sich, dem zweiten ihr Verhältnis zum Staate zuzuschieben. Tatsächlich aber interessiert sich Montesquieu eben ganz und gar nicht für die Religion an sich. Weswegen es denn auch falsch ist, wenn man gelegentlich in diesen Büchern eine besondere geistige Gipfelung des «Esprit des Lois» hat sehen wollen. Religion ist für Montesquieu ein Faktor im Staate neben und unter manchem anderen; mit seiner eigenen Religion, der Verehrung des Staates, hat sie nichts zu schaffen. Einen Vorteil hat Montesquieu deshalb doch aus der logisch anfechtbaren Trennung seines Stoffes gezogen: indem sich Buch XXIV ein wenig mehr im allgemeinen aufhielt, konnte es milder sein als das den Gegenwartszuständen unmittelbarer zu Leibe rückende Buch XXV und diesem sozusagen Deckung schaffen. Denn man darf eben nie vergessen, daß der Gegner der Kirche im 18. Jahrhundert noch der äußersten Vorsicht bedurfte.

Es ist natürlich, daß die Religionsbücher des «Esprit des Lois» vielfach den Gegenstand besonderer Studien gebildet haben. Dédieu findet wieder die Quellen und steht wieder ihrem eigentlichen Einströmen in Montesquieus Lebenswerk ahnungslos gegenüber. Für Dédieu (a. a. O. Kap. 8) arbeitet Montesquieu jeder Vorlage stückweise nach, ohne sich um früher Gesagtes zu bekümmern. Nachdem er sich von der «hantise du climat» befreit hat, wendet sich der bewegliche Plagiator wieder den «causes morales» zu, wo denn die Religion an oberster Stelle steht. In den «Lettres Persanes» war Montesquieu für Trennung von Staat und Kirche und für völlige Toleranz. Jetzt

sollen Staat und Kirche Hand in Hand gehen, jetzt wird die Gewissensfreiheit eingeschränkt. An diesem Umschwung ist einzig Warburton schuld mit seiner Schrift von 1736: «Alliance between Church and State», die rasch berühmt wurde und sechs Jahre nach ihrem Erscheinen auch eine französische Übersetzung erhielt. Daß aber der Dichter der «Lettres Persanes» auch schon der Verfasser der Studie über die Politik der Römer in Dingen der Religion war und hier durchaus staatlich gerichtete Töne anschlug, zieht Dédieu nicht in Betracht! Ein Punkt übrigens, in dem mir auch Levi-Malvanos «Montesquieu e Machiavelli» fehlzugreifen scheint. Dessen Abhandlung läßt Montesquieus Studie aus unreif sklavischer Abhängigkeit von Machiavelli entstehen, läßt Montesquieu schon in den «Lettres Persanes» reifer über Religion sprechen, ihn im «Esprit des Lois» bisweilen «nella via del problema religioso puro e semplice» eintreten (S. 68 Anm. 1), während er sich in der Jugendstudie ganz oberflächlich dazu verhalten habe. Ich denke: in der Römerstudie spricht der junge Staatsdenker Montesquieu gerade heraus, in den «Lettres Persanes» der Privatmensch ebenso gerade heraus, im «Esprit des Lois» wieder der Staatsdenker, der nun älter, vorsichtiger, umfassender, und so gewiß reifer geworden ist, der aber im letzten Grunde durchaus das Empfinden des Anfängers teilt. Und weil dies sein eigentlichstes Empfinden, seine Religion, weil es ihm eingeboren ist, deshalb bedeutete es auch nie eine so große Abhängigkeit von Machiavelli, nur eine Koïnzidenz mit ihm ....
Wenn dann Buch XXV schärfere Töne anschlägt als das vorhergehende, so ist nach Dédieu nicht die Fortentwicklung des Gedankenganges daran schuld, sondern ein Vergessen, ein Lehrerwechsel sozusagen: «Montesquieu fut, hier, le disciple de l'évêque hardi mais respectueux Warburton; il est, aujourd'hui, le disciple d'un libre-penseur audacieux: Bernard Mandeville». Montesquieu habe nach Barckhausen ursprünglich nur ein Buch über die Religion

geplant; wenn er später ein zweites anhing, so geschah es eben, weil er neuen Stoff erbeutet hatte. — Nein, aber weil ihn, wie immer in diesem Teil des «Esprit des Lois», der Drang des Helfenwollens ins Einzelne zwang, ihn unter dem Gesichtspunkt des Künstlerischen belastete, herabdrückte! Man hat diese Belastung, dieses Verbreitern, Verstofflichen in den Stücken über den Handel gesehen; hier ist es wieder, in den Abschnitten von der Gesetzgebung taucht es zum drittenmal auf, und in den letzten fränkischen Büchern endlich erdrückt es das Kunstwerk . . . . . Sachlicher, ohne sonderlich bereichernd zu wirken, behandelte Jean Carayon das Sondergebiet. Sein «Essay sur les rapports du pouvoir politique et du pouvoir religieux chez Montesquieu» (Montbéliard, 1903) kreist um den Punkt, daß Montesquieu die innerliche Gewissensfreiheit nicht gekannt und alles rein staatsbürgerlich betrachtet habe. . . Tiefer gegriffen als Carayon hat L. Gérard-Varet in einer Studie der «Revue Bourguignonne de l'enseignement supérieur» von 1901: «Montesquieu et le rôle social de la religion». Aber in einem Punkt muß ich dieser Arbeit, der ich im übrigen manches verdanke, doch im vornherein widersprechen. Sie preist und, was ungleich wertvoller ist, sie studiert sehr genau Montesquieus Bemühen, die Religion in ihrer Verknüpftheit mit den anderen gesellschaftlichen Faktoren zu ergründen. Sie erhebt den einzigen Vorwurf, daß Montesquieu, wie sein ganzes Jahrhundert, den eigentlichen Ursprung der Religion nicht gekannt habe. Daß ihm das Un- und Halbbewußte, das Phantasiespiel ursprünglicher Glaubenssätze und Riten entgangen sei, daß er von dem der gedanklichen Erkenntnis vorausgehenden traumhaften Erfassen der Dinge, wie es in primitiven Menschen und Völkern herrsche, nichts gewußt habe, obwohl er es von Malebranche hätte lernen können. Dieser Vorwurf Gérard-Varets scheint mir nicht zutreffend. Man betrachte den Ausspruch der Tagebücher (P. et F. II, S. 526): «Il ne faut pas s'étonner que toutes

les religions fausses ayent toujours eu quelque chose de puérile ou d'absurde. Il y a cette différence entre les religions et les sciences humaines que les religions viennent du peuple de la première main et passent de là aux gens éclairés, qui les redigent en système; au lieu que les sciences naissent chez les gens éclairés, d'où elles se peuvent répandre dans le peuple». Das Epitheton «fausses» ist natürlich nur wieder eine Sicherung gegen kirchliche Angriffe; man sehe davon ab, so erhält man die Gewißheit, daß sich Montesquieu über den Ursprung der Religion nicht im Unklaren war: Gérard-Varet polemisiert: die gesetzgeberische Vernunft könne den Mythos nicht schaffen, sie könne sich nur des gegebenen Phantasiematerials bemächtigen, in Religionen beginne der Inspirierte und Prophet — «plus tard seulement le théologien arrive. La théologie discipline la foi, elle ne la crée nullement». Auf solche Vorhaltung würde Montesquieu gewiß erwidert haben, daß ihm das alles durchaus bekannt, aber auch durchaus uninteressant sei. «Chose puérile» eben und «absurde». Nur in dieser Verachtung steckt sein Anteil am Denken des 18. Jahrhunderts, aber zwischen Verachtung und Unkenntnis ist doch ein Unterschied. Und selbst wenn er jenes irrationelle Volksempfinden nicht verachtet hätte, so würde ihm Montesquieu doch keinen Platz, mindestens keinen direkten, in seinem «Esprit des Lois» angewiesen haben; denn hier hinein gehörte eben nur, die Verarbeitung, die gesellschaftliche Brauchbarmachung, die staatliche Disziplinierung des vorhandenen Phantasiematerials .... Für die herausgelöste Erkenntnis der Bücher XXIV und XXV mag diese Richtigstellung unwichtig sein, für die Beurteilung des ganzen Montesquieu ist sie es gewiß nicht. Man ziehe aus ihr keinen Fehlschluß, indem man nun den Mann als nüchtern und phantasielos auffaßt. Nein, er hat die Einseitigkeit der ganz von einer Phantasie Besessenen. Seine Phantasie, seine Religion gilt dem Staat, und nur ihm, mit ihm muß

alles verknüpft werden — man erinnere sich etwa, wie Montesquieu den Wirtschaftshandel Marseilles und ähnlicher Städte entstehen ließ —, was sich nicht mit ihm verknüpfen läßt, ist belanglos, und auch das Verknüpfte wird erst am Verknotungspunkte interessant. So, bleibt denn die Religion, bevor der Gesetzgeber diesen Knoten herstellt, eine „kindische Angelegenheit"

Und nur von den Arten und Folgen solcher Verknotungen will Montesquieu handeln. Das ist die ganz offene und ehrliche Erklärung, mit der Buch XXIV einsetzt. Er will als «écrivain politique» und nicht als «théologien» sprechen, er will die „falschen" Religionen — die gleiche Sicherung wie oben! — daraufhin untersuchen, „welche dem Wohl der Gesellschaft am angepaßtesten ist"; kommt er doch auf die „wahre Religion", so wird er sie nie vor den politischen Interessen zurücktreten lassen, sondern sie mit ihnen vereinen, eine unschwere Aufgabe, da die Religion der Liebe dem größten Gut der Menschen, dem rechten Staatsgesetz, nicht feindlich sein kann. Ist in solchem Betonen gewiß jene lächelnde Scheinheiligkeit im Spiel, so gibt Montesquieu seine völlige Wahrheit, wenn er seine Absicht dahin zusammenfaßt: «Je n'examinerai donc les diverses religions du monde que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil, soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre» (1). Und es ist auch keineswegs bloß höhnisches Scheingefecht, wenn das zweite Kapitel ein «Paradoxe de Bayle» bekämpft, obwohl es Montesquieu freilich sehr gelegen kommt, gegen den Atheisten für die Religion eintreten zu können. Bayle hatte in den «Pensées sur la comète» erklärt, daß der Atheist dem Götzendiener vorzuziehen sei: «j'aimerois mieux, dit-il, que l'on dît de moi que je n'existe pas, que si l'on disoit que je suis un méchant homme». Das ist ein Fehlschluß, erwidert Montesquieu; denn für das Menschengeschlecht mag es belanglos sein, ob ein einzelner Mensch vorhanden ist oder nicht —

«au lieu qu'il est très-utile que l'on croie que Dieu est.» Montesquieu denkt somit durchaus an Bayle vorbei; dieser hat sittliche Werte im Auge, Montesquieu staatsbürgerliche. Er erklärt sein «utile» sofort ausführlich und in den erregten Bildern, die ihm bei solcher Gelegenheit immer zuströmen: der Despot, den kein menschliches Gesetz bindet, muß mindestens ins Gebiß der Religion schäumen; liebt er die Religion, so ist er ein gezähmter Löwe, fürchtet er sie, so ist er eine gefesselte Bestie, hat er aber gar keine Religion, so ist er ein reißendes und verschlingendes Raubtier. Und solche Bändigung gelingt auch dem Götzenkult.

Aber die wahre Religion, das Christentum, hat doch auch vom staatlichen Gesichtspunkt aus die allergrößten Vorzüge (3); sie empfiehlt die Milde, sie entfernt den Fürsten von der Despotie. «Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci.» Es ist eine captatio benevolentiae. Montesquieu wird im einzelnen manches Staatsfeindliche des Christentums bekämpfen müssen, er hat ja schon vorher von der Schädlichkeit des Zölibats geredet. So wirbt er jetzt um die Gunst der kritisierten und zu kritisierenden Kirche. Es ist aber doch auch mehr als solches Beschönigen; mir scheint eine Art aufrichtiger Bitte an die Kirche vorzuliegen: Es kann dem Geist des Christentums nicht widersprechen, wenn der Staat blüht — so legt seiner Blüte nichts in den Weg! ruft Montesquieu gewissermaßen den Theologen zu. Er vergleicht die Milde des Christentums, die dem gemäßigten Staatswesen angepaßt sei, mit der für Despotien geeigneten Härte des Islam, und spinnt das in einem Sonderkapitel (4) noch weiter aus.

Schon der nächste Abschnitt (5) zeigt aber doch deutlich, daß sein eigentlicher Gedankengang so unchristlich wie möglich ist. Denn wenn er nun ausführt, daß der Katholizismus monarchischer sei als der Protestantismus,

wenn er in diesem dem Calvinismus besondere Staatsformen zuweist und andere der lutherischen Lehre, und dies alles so, daß die einzelnen Lehren gerade in dem besonderen Staatsboden erwachsen konnten, und dies alles mit der Begründung: «lorsqu'une religion naît et se forme dans un état, elle suit ordinairement le plan du gouvernement où elle est établie: car les hommes qui la reçoivent, et ceux qui la font recevoir, n'ont guère d'autres idées de police que celle de l'état dans lequel ils sont nés» — — so hat er nichts anderes getan, als die Religion entthront, sie ihrer Selbständigkeit beraubt und dem Staat untergeordnet, wie er sie dem Klima unterordnete. Hier kommt es ihm denn erneut sehr gelegen, ein «Autre paradoxe de Bayle» (6) bekämpfen zu können, aber erneut darf er hierbei mitten in der Scheinheiligkeit seiner eigenen Wahrheit treu bleiben. Bayle erklärt, der wahre Christ müsse ein schlechter Staatsbürger sein, Montesquieu erklärt entrüstet das Gegenteil. Wieder denken beide Männer aneinander vorbei. Bayle sieht die christliche Lehre in ihrer absoluten Reinheit, wo sie denn allerdings ein Unding im Staat bedeuten müßte. Montesquieu sieht sie in ihrer Verknüpftheit mit allen irdischen Interessen, wo sie denn das schönste Gegengewicht gegen den Egoismus und die Niedrigkeit darstellen muß. «Les principes du christianisme, bien gravés dans le coeur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des états despotiques.» Freilich muß Montesquieu, um das Christentum staatsdienlich zu machen, eine sehr scharfe Trennung zwischen den „Gesetzen" und den „Ratschlägen" der Religion vornehmen. Nur mit jenen kann der Staat operieren, diese, die dem eigentlichen Ideal der Vollkommenheit dienen, sind staatsfeindlich. Den Kern des Christentums, im tiefsten gesprochen: das Christentum selber, schiebt der Legislator beiseite; alle Regeln, die auf Vollkommenheit zielen, wenden sich nur an die Herzen, ver-

langen nur die Gefolgschaft weniger auserwählter Menschen, sind nicht bindend für alle — «car la perfection ne regarde pas l'universalité des hommes ni des choses.» Ein solcher „Ratschlag des Christentums", und nur ein Ratschlag, ist das Zölibat (7).

Was Montesquieu von der Religion einzig fordert, und was ihm auch die „falsche" bieten kann, ist eine moralische Bindung der Menschen. Daß man nicht töten, nicht stehlen, nicht schamlos sein, daß man den Nächsten lieben soll, ist auch von mancher Irrlehre gefordert worden (8 und 9).

Und einer dieser „falschen Religionen" hat Montesquieu hier, die übliche Vorsicht beinahe vergessend, das leidenschaftlichste Liebesdenkmal errichtet: «Si je pouvois un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrois m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain.» Wenn Montesquieu derart von den Stoikern spricht, so läßt er sein eigenes Herz reden, so schreibt er wirklich religiös gestimmt, weil er in den Stoikern eben seinen eigenen Glauben findet, weil ihm Stoik Staatsreligion ist: «Elle seule savoit faire les citoyens; elle seule faisoit les grands hommes; elle seule faisoit les grands empereurs» (10).

Was an manchen Religionen — falschen natürlich, wie Text und Anmerkung sorglich hervorheben — so hohen Wirkungen entgegensteht, ist die Wertschätzung eines zu beschaulichen, und somit zur Trägheit führenden Lebens (11), die Verknüpfung des Büßens mit dem Müßiggang, mit der Habsucht und mit dem Außerordentlichen, anstatt mit der Arbeit, der Genügsamkeit und dem einfach Guten (12). Dies alles zielt nun doch so stark auf klösterliche Einrichtungen, daß es Montesquieu für geraten hält, in einem weiteren Abschnitt (13) das Christentum über das Heidentum zu stellen. Die Römer, sagt er, hätten einzelne „unsühnbare Verbrechen" gekannt, das Christen-

tum komme ohne solche Härte aus und führe dennoch eine ständige moralische Bindung des Individuums durch, das wohl von Sünde zu Sünde Verzeihung erhoffen dürfe, aber sich dennoch hüten werde, durch eine ständige Sündhaftigkeit die Grenze zu überschreiten, «où la bonté paternelle finit».

Aber das Unkirchliche des Montesquieuschen Denkens liegt ja gar nicht so sehr in einem mehr oder minder hohen Bewerten der wahren Religion den falschen gegenüber. Sondern, wie gesagt, in der Entthronung aller Religion, in ihrer Beugung unter den Staatszweck. Man verstehe aber dieses Unterwerfen richtig. Es soll nur heißen, daß jede Kirche dem Staatszweck vor allem, nein, nur ihm zu dienen habe; es soll aber nicht heißen, daß die Kirchengewalt der Staatsregierung zu übertragen sei. Häufung der Gewalten in einer Hand ergäbe ja den Despotismus, das größte Staatsübel; und auch die Religion, und sie besonders, soll doch ein Gegengewicht für den Despotismus bilden. Sie soll also zugleich unselbständig werden und selbständig bleiben: dem Staatszweck dienend, soll sie eine Balancegewalt den anderen Gewalten gegenüber darstellen[1].

In einer Reihe von Kapiteln studiert Montesquieu das notwendige Balancespiel zwischen dem Staats- und dem religiösen Gesetz. Der Leitsatz der gesamten Ausführungen gibt jedes Versteckspiel über die dienende Stellung der Religion dem Staatszweck gegenüber auf: «Comme la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens, on voit que, lorsqu'une des deux s'écartera de ce but, l'autre y doit tendre davantage . . » (14). Wenn die herrschende Religion keine jenseitige Strafe androht, muß das Staatsgesetz streng sein, wenn sie das schicksalsmäßig Vorbestimmte des menschlichen Tuns lehrt, muß das Staatsgesetz erst recht uner-

[1] Ich verweise gerade hier noch einmal auf Gérard-Varets Ausführungen.

bittlich zufassen. Ein derartiges Balancieren wird aber sehr erschwert, wenn die Religion allerlei verbietet, was dem Staate gleichgültig ist, und wenn sie durch solche Vorschriften den Sinn des Bürgers von der Befolgung der Staatsnotwendigkeiten ablenkt: die Erschwerung kann sich zur Unmöglichkeit steigern, «lorsque la religion justifie pour une chose d'accident,» wenn also etwa ein indischer Verbrecher auf das Heil seiner Seele rechnen darf, sofern seine Asche nur in das entsühnende Wasser des Ganges gelangt: «Qu'importe, qu'on vive vertueusement ou non; on se fera jeter dans le Gange.» Wieder ist die Hülle, unter der christliche Einrichtungen angegriffen werden, allzu durchsichtig, als daß man noch von eigentlicher Verlogenheit reden könnte; wieder beeilt sich Montesquieu, das Christentum in einigen Punkten über die falschen Religionen herauszuheben. Die heidnischen Kulte hatten Bräuche, die das Schamgefühl verletzen konnten; da mußten bei Griechen und Römern die Staatsgesetze hemmend eingreifen (15).

Die Grundanschauung Montesquieus — und er betont sie immer wieder, arbeitet sie immer deutlicher heraus, und zeigt gerade in ihr, und viel mehr in ihr als in einzelnen Kritiken und Verspottungen der Kirche seinen unkirchlichen Sinn — diese Grundanschauung ist aber doch eben, daß er auf die Wahrheit oder Falschheit der Religion an sich gar keinen Wert legt: es kommt ihm nur auf ihre Verwertung im Staatsleben, auf ihre Einfügung ins Balancespiel an. Bei Christen und Heiden ist es der Religion des öftern gelungen, allzu kriegerischen Geist zu dämpfen, Familienfehden beizulegen, Bluttaten zu unterdrücken (16—18). Die falschesten Dogmen haben bisweilen schönste Frucht getragen, und widerum: «les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très-mauvaises conséquences lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société» (19). Er untersucht das an den verschiedenen Vorstellungen vom Fortleben der Seele

und den verschiedenen Ergebnissen dieser Anschauungen (19—21), und seine Wertmessung liegt immer in Sätzen wie: «ce n'est pas assez pour une religion d'établir un dogme, il faut encore qu'elle le dirige» und: «ces dogmes étoient faux, mais ils étoient très-utiles.» Von diesem Gesichtspunkt aus kommt er erneut mit lebhaftem Widerwillen auf religiöse Einrichtungen zurück, die entweder an sich unsozial sind, oder doch den Sinn vom sozial Wesentlichen ablenken. Seine Hauptforderung lautet: «les lois de la religion éviteront d'inspirer d'autre mépris que celui du vice, et surtout d'éloigner les hommes de l'amour et de la pitié pour les hommes,» und in der indischen Kasteneinteilung und in den Speisegesetzen des Islam sieht er Versündigungen hiergegen (22). Eine andere soziale Versündigung der Religion ist es, wenn sie die Einsetzung der Feste, «la cessation du travail», nach „der Größe des zu verehrenden Wesens» statt nach den Bedürfnissen der Menschen anordnet (23).

Indem Montesquieu hier die letzte Entscheidung dem Klima überläßt, indem er von ihm die „Lokalgesetze der Religion" (24) abhängig macht — als ein Lokalgesetz faßt er aber sogar die Lehre von der Seelenwanderung auf, denn sie führe zur Schonung des Viehs, an dem Indien Mangel hat! — indem er mit Folgerichtigkeit die Übertragung der gleichen Religion in andere Länder unter andere klimatische Bedingungen für sehr unzuträglich hält (25 und 26): so ist er denn genau dort wieder angelangt, wo er im ersten Teil seines Werkes stand: «Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion mahométane.» Das «humainement parlant», dazu eine frühere Anmerkung, wonach die christliche Religion den «inconvéniens» der Übertragung die Stirne zu bieten vermag, da sie das oberste Gut («le premier bien») bedeute, ein Schlußwort endlich (26), das neben die anfangs gemachte Trennung zwischen Gesetz und Ratschlag nun

eine fast gewagtere zwischen «dogmes particuliers» und «culte général» stellt und den «bon sens» des Christentums rühmt, das sich in Einzelheiten den verschiedenen Ländern anschmiege: alles dies sind Beschwichtigungsworte, und in Wahrheit reckt sich die nach Dédieu längst überwundene «hantise du climat» über die Religion. So wie sie sich über den Staat reckte, in dessen Dienst Montesquieu die Religion zwingt.

Im ganzen genommen bedeutet also auch dieses Buch wieder, was alle Stücke der Fortsetzung des «Esprit des Lois» bedeuten: Ausführung, Zerlegung, Sonderanwendung und Kommentierung dessen, was der erste Teil in mächtigen Strichen, in genialer Verknäultheit geboten hat — wissenschaftlichen Zusatz zu einer abgeschlossenen Dichtung ..... Wer ins Einzelne geht, findet nie ein Ende, und so läßt Montesquieu jetzt auf das erklärende Buch XXIV sozusagen eine Erläuterung der Erläuterung folgen. Eine wirkliche, gedankliche Fortsetzung nicht, denn tatsächlich hat er schon alles gesagt, was sich von seinem Standpunkt aus zur Religion sagen läßt. Sie an sich zu betrachten, lag ihm fern, er verknüpfte sie mit dem Staat. Indem er das tat, kam er notwendig auch schon auf die „Unzuträglichkeiten“, die der Übertragung, der Neueinführung einer Religion im Wege stehen. Damit aber befand er sich durchaus in den politischen Themen, denen er nun in übergroßer Gewissenhaftigkeit ein besonderes Buch widmet. Was ihm hier zu sagen bleibt, ist denn nur wieder Nutzanwendung im einzelnen. Man tut deshalb auch wohl Unrecht, wenn man Buch XXV schroffer nennt als das vorhergehende. Es sieht manchmal so aus, eben weil es auf Einzelheiten eingeht — in Wahrheit aber wird es von der gleichen Gesinnung getragen, die nichts mit Versöhnlichkeit, nichts mit Unversöhnlichkeit zu tun hat, die einzig darauf ausgeht, den dem Staat nützlichen Machtausgleich zwischen Staats- und Religionsgesetz herzustellen.

Daß jede innerliche Trennung zwischen Buch XXIV und XXV fehlt, zeigt das erste Kapitel des neuen Stückes. Denn während Montesquieu sonst wohl immer mit knappen Definitionen und Programmen einsetzt, stellt er diesmal eine verlegene und untiefe Phrase voran. Kapitel 1 heißt: «Du sentiment pour la religion. — L'homme pieux et l'athée parlent toujours de religion; l'un parle de ce qu'il aime, et l'autre de ce qu'il craint.» Montesquieu hat, wie man sah, mehrfach gegen den Atheismus gesprochen, teils ein Scheingefecht aufführend, teils aus legislatorischen Gründen. Will er sich jetzt noch einmal in den Geruch der Frömmigkeit bringen? Aber es paßt ja kein Wort, weder der Überschrift noch des Kapitelinhalts, auf ihn. Von dem hier in Frage kommenden Religionsgefühl weiß er gar nichts — das seine findet man in den Worten über die Stoiker —, und weder liebt er die Religion wie ein Frommer, noch fürchtet er sie wie ein Gottloser; vielmehr benutzt er sie gleichgültigen Herzens als Baumaterial für seinen Staat.

So untersucht er jetzt sehr sachlich und mit einem nur ganz geringen Zusatz schützender Heuchelei die Festigkeit dieses Baumaterials, d. h., er fragt sich, wie eine Religion beschaffen sein müsse, um den größten Anziehungsreiz, die bindendste Kraft auszuüben (2). Götzendienst würde den „aufgeklärten“ Menschen abstoßen, der stolz darauf ist, ein «être spirituel» anzubeten. Moralisch muß die Religion auch sein, wenn sie anziehen soll: «Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très-honnêtes gens; ils aiment la morale.» Es ist auch sehr gut, wenn sie dem Geist schmeichelt, indem sie ihre Anhänger als Auserwählte über die blinden Andersgläubigen erhebt. Sie muß starke Belohnungen, starke Strafen im unentrinnbaren Jenseits bereithalten, sie muß durch viele Einzelbräuche ständig in das Privatleben eingreifen, sie muß möglichst auf die Sinne wirken, muß sich sehen, fühlen, greifen lassen. Der katholische Kult fesselt sehr viel stärker als der prote-

stantische; sein Pomp kann auf armes Volk durchaus berauschend einwirken: «Ainsi la misère même des peuples est un motif qui les attache à cette religion qui a servi de prétexte à ceux qui ont causé leur misère.» Darin ist sich Montesquieu immer gleich geblieben: Haß gegen die Religion kennt er so wenig wie Liebe zu ihr — wo er aber auf kirchliche Einrichtungen stößt, die dem Staatswohl zuwiderlaufen, da wird er sehr bitter und sehr schroff .....

Er geht die nach außen gerichteten, zu den Sinnen sprechenden Dinge des religiösen Lebens im einzelnen durch. Ein besonderer Reiz, eine besondere Bindungskraft wohnt dem Gotteshause, dem „Tempel" (3) inne. Dort fühlt man sich der Gottheit näher, dort gibt man gemeinsam seinem Elend Worte. Barbaren, die selber kein festes Heim besitzen, werden auch ihrer Gottheit keines bauen; der große Eroberer Dschengis Khan verachtete die Moscheen der Mohammedaner; «Il ne pouvoit comprendre qu'on ne pût pas adorer Dieu partout.» Ob man aus diesen Betrachtungen eine Ahnung vom Wesen der Massensuggestion, ob man aus ihnen eine Art Rousseauscher Bewunderung für das natürlichere Fühlen primitiver Menschen herauslesen kann? Es klingt fast so, aber Montesquieu bringt doch dem eigentlichen Seelenkern dieser Dinge zu wenig Wärme entgegen. Was ihn interessiert, ist einfach die Tatsache, daß vom Tempel eine sinnliche Bindung ausgeht. Und er befaßt sich hiermit sofort rein juristisch, indem er das Asylrecht auf seine Berechtigung und sein Abirren (dem schuldlosen Totschläger und dem eigentlichen Verbrecher gegenüber) prüft.

Vom Tempel schreitet der Gedanke zum Tempelbeamten, zum Priester fort (4). Primitive Völker werden selber ihr Opfer bringen, werden keinen Geistlichen gebrauchen; später wird sozusagen Arbeitsteilung eintreten. Der besondere Gottesdiener wird sich nun durch besondere Reinheit auszuzeichnen haben, durch besonderen Abstand vom eigentlich Irdischen; so tritt die Idee des Zölibates

auf. Montesquieu bewegt sich hier gewissermaßen in Kantischen Vorstellungen: in Dingen der Religion, der Moral schätze man das Strenge, das was Anspannung, Selbstüberwindung kostet; so werde das Zölibat dort am ehesten gefordert werden, wo es der Natur, dem Klima besonders entgegenstehe. Montesquieu könnte hieraus sehr leicht, ohne sich untreu zu werden, eine Verteidigung des Zölibates herleiten, indem er es als ein Gegengewicht für klimatische Nachteile ansetzte. Er verleugnet aber auch hier nicht seine starke Abneigung gegen die oft von ihm bekämpfte Einrichtung und gebraucht nur die Vorsicht, seine Bemerkungen «sur la trop grande extension du célibat, et non sur le célibat même» zielen zu lassen.

Sehr viel unverhüllter spricht er seine Abneigung gegen den übermäßigen Reichtum des Klerus (5), gegen die allzu weitreichende Geschäftsfähigkeit der Klöster (6) aus. Er redet rein juristisch, rein politisch, er gibt unmittelbare Ratschläge, die einige Mäßigung mit vieler Schroffheit mischen, einer Schroffheit, die den Ton der Ausführungen fast noch mehr beherrscht als ihren Inhalt. Auch dem Luxus in kirchlichen Handlungen steht er voller Verdacht gegenüber, obwohl er doch vorher den Nutzen einer gewissen Prachtentfaltung eingesehen hat: «il ne faut pas que la religion, sous prétexte de dons, exige des peuples ce que les nécessités de l'état leur ont laissé» (7). In alledem ist eben für Montesquieu der Klerus Despot und Staatsschädiger, und deshalb erfährt er nun die bittere Behandlung, die sonst im «Esprit des Lois» nur dem Tyrannen zuteil wird.

Wahre Aufgabe der Kirche ist es, nicht selber zu tyrannisieren, sondern der weltlichen Tyrannei die Wage zu halten. Deshalb soll keineswegs der Monarch zugleich das Oberhaupt der Kirche sein: man hätte ja sonst Zusammenfall der höchsten Gewalten. In Despotien ist dieser Zusammenfall unvermeidlich; dann darf aber zum mindesten das Religionsgesetz nicht auch, gleich dem staat-

lichen, aus der Willkür des Herrschers fließen; sondern als Herrscher unbegrenzt, muß er als oberster Priester dem festen, geschriebenen Religionsgesetz, dem Koran etwa, untertan sein (8).

Mit völliger Notwendigkeit ergibt sich aus diesem rein auf das Höchstmaß staatlicher Freiheit gerichteten Denken, einer Freiheit also, die Montesquieu immer und immer wieder in Gegensatz zur individuellen Unabhängigkeit gestellt hat, sein Verhalten zur Frage der Toleranz. Unter erneuter Berufung darauf, daß er als Politiker und nicht als Theologe spreche, fordert er staatliche Duldung für jede bestehende Religionsgruppe, zugleich auch gesetzliche Einschränkung allzu heftiger Kämpfe zwischen den einzelnen Konfessionen (9). Eine solche Toleranz hat sich aber nur auf die bereits vorhandenen Religionsgruppen zu erstrecken. Einer neu eindringenden Religion soll der Staat das Tor verschließen, denn durch ihr bloßes Eintrittsbestreben weise sie sich als intolerant aus: «parce qu'une religion qui peut tolérer les autres ne songe guère à sa propagation.» So kommt er denn naturgemäß zu dem vielzitierten Schluß, der ihn den Aufklärern als einen Abtrünnigen erscheinen ließ, ohne ihm die Gunst der kirchlich Gesinnten zu gewinnen: «Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un état une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer» (10). Es ist seine alte Furcht vor gewaltsamen Zustandsänderungen, jene aus dem tiefen Gefühl von der Verknüpftheit aller Dinge erwachsende Angst, die ihn noch einmal in einem Sonderabschnitt (11) den Fürsten aufs eindringlichste von jedem Wechsel der herrschenden Religion abraten läßt. Und es ist seine alte Erkenntnis der Notwendigkeit, eine möglichste Harmonie zwischen Vergehen und Strafe walten zu lassen, die ihm die für seine Zeit so kühne Forderung eingibt: «Il faut éviter les lois pénales en fait de reli-

gion» (12). Wie gleichgültig ihm die Religion an sich ist, geht aus seinem Rat hervor, sich der Überredung und sozusagen der List zu bedienen, wo man doch einmal einen Religionswechsel für notwendig hält. Man verdränge dann die lästige Konfession «par la faveur, par les commodités de la vie, par l'espérance de la fortune ....»

Hinter der hier zur Verachtung gewordenen Gleichgültigkeit steht das Menschlichkeitsempfinden Montesquieus. Es ist sich seit den «Lettres Persanes» gleich geblieben, ja es ist eigentlich stärker geworden. Damals ergriff es das Individuum, jetzt umfaßt es die Gesellschaft. Nun kann es dem Einzelnen nicht mehr so viel Bewegungsfreiheit lassen wie damals, aber es zielt eben auf die höchstmögliche Bewegungsfreiheit aller. Und wo dieses mögliche Maß beeinträchtigt wird, da findet Montesquieus Humanität noch leidenschaftlichere Töne als in dem heiteren Jugendwerk. Die «très-humbles remontrances aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal» („anläßlich einer in Lissabon beim letzten Autodafé verbrannten 18jährigen Jüdin entstanden") greifen die Inquisition mit einem Haß, einer Wucht, einem sittlichen Pathos an (13), das die spöttischen «Lettres Persanes» in solcher Gewalt nicht zu entwickeln vermochten.

Montesquieu bringt der christlichen Inquisition einen viel fürchterlicheren Haß entgegen als den Verfolgern des Christentums in Japan (14) oder irgendwelchen anderen grausamen Bekämpfern neuer Religionen in irgendwelchen exotischen Ländern (15). Denn während ihm die Inquisition aus reiner Barbarei und bloßem Blutdurst ihre Gräuel zu verrichten scheint, ist die Überstrenge jener exotischen Bedränger des Christentums als Grausamkeit zwar zu verdammen, als Abwehrmaßregel aber durchaus zu verstehen, ja — das wird natürlich nicht gesagt, steht aber doch zwischen allen Zeilen — eigentlich das einzig Richtige (da ja nun einmal die mildere Abwehr, von der Kapitel 12 sprach, für exotische Despotien unangebracht ist). Solche

Staaten bekämpfen nicht den christlichen Glauben an sich, sie kämpfen einfach für die Ruhe innerhalb ihrer Grenzen, der jeder Umsturz der Religion gefährlich werden kann. — — —

Man sehe die Religion als das an, was sie für Montesquieu einzig war, als einen wichtigen und kaum wichtigsten Faktor im Leben des Staates, so ist auch hier sein letztes Wort voller Entsagung: auch diesem Faktor gegenüber fürchtet er heftige Änderungen.

Wieviele Freiheit aber bleibt dem Gesetzgeber, der nicht zu ändern wagt, oder doch nur, wie das Montesquieu forderte, „mit zitternder Hand?“

Achtes Kapitel.

Der Gesetzgeber.

1. Das Schwanken Montesquieus.

Im ganzen Verlauf seines ungeheuren Werkes hat die Hand Montesquieus nicht so sehr gezittert wie bei dem Schlußunternehmen, nun wirklich tatsächliche Gesetze herausstellen. Ja, sein innerstes Empfinden scheint sich immer wieder dagegen gesträubt zu haben, und den Gelehrten und den Menschenfreund zwang die Pflicht erst spät und allmählich zu direkten Nutzanwendungen, die der Gesamtheit der dichterischen Weltanschauung Montesquieus widerstrebten.

Ich betonte, wie sein dichterisches Weltbild in Buch XIX zu Gipfel und Abschluß kam. Dort tritt er nicht als Herausarbeiter, man möchte sagen: als Hervorzerrer einzelner Gesetze auf, er zeigt vielmehr die unendliche Vielheit der Dinge, die den «esprit général» bildet. Und sein einziges Gesetz für den Gesetzgeber ist: den «esprit général» zu erkennen, um ihn erhalten zu können, nicht an ihm zu rütteln, nur mit behutsamsten Fingern die eine oder andere Umordnung vorhandener Elemente zu versuchen.

Nun treibt ihn das, was ich seine Bürgerpflicht nennen möchte, über die Grenzen seines Kunstwerks hinaus — nicht ins zu Hohe wie einen Romantiker, sondern ins zu Irdische. Aber die Aufstellung eigentlicher Regeln für den Gesetzgeber liegt auch jetzt noch kaum, liegt vielleicht sogar die längste Zeit hindurch — bis 1746 etwa — durchaus nicht in seinem Plan. Bis zu diesem Zeitpunkt

nämlich zählte der «Esprit des Lois» erst 26 Bücher. (Ich folge hier im Tatsachenmaterial Barckhausens sorglich belegten Angaben; für die Schlüsse daraus ist er freilich nicht verantwortlich.) Es ist nun fraglich, ob diese 26 Bücher den heutigen Büchern I—XXVI entsprachen. Als Buch XXVI war nämlich in den Manuskripten des Archivs das jetzige Buch XXIII bezeichnet, und da Montesquieu ein besonderes Buch über die Kolonien plante, wovon Bruchstücke im Archiv vorhanden, Einzelheiten verschiedenen Stellen des «Esprit des Lois» zugute gekommen sind, so ließe sich wohl ein ursprünglicher «Esprit des Lois» von 26 Büchern annehmen, der kein Sonderbuch über die Gesetzgebung enthielt und mit dem jetzigen Buch XXIII abschloß. Das heißt also: mit jenen ungemein komplexen Untersuchungen über die Bevölkerungszahl abschloß, die Materielles und Geistiges ineinandergreifen lassen, und die somit die größte Ähnlichkeit mit, die lebendigste Beziehung zu den Gedanken über den «esprit général» haben. Wenn dennoch kaum wahrscheinlich ist[1], daß Montesquieus früherer auf 26 Stücke berechneter Entwurf überhaupt kein Buch über die Gesetzgebung enthielt, so beweisen doch die Buchzahlen der Manuskripte, daß er mit einem bunten Gesamtbild abschließen wollte.

Seine Bürgerpflicht drängt ihn weiter ins Gebiet der Anwendungen, und in den letzten Jahren vor dem Erscheinen des «Esprit des Lois» arbeitet er neue Bücher aus. Die sich ständig verbreitern und in weitere Einheiten zerfallen. Er kann sich nicht entschließen, dem Gesetzgeber unmittelbare Vorschriften zu machen. Buch XXVI handelt heute «Des lois, dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent.» Es handelt also noch ganz von der Verknüpftheit der Dinge, und die eigentlichen Angaben «De la manière de composer les lois» füllen erst das Buch XXIX. Möglich

[1] Die zwei Religionsbücher waren ja auch lange als nur eines geplant.

und wahrscheinlich, daß diese beiden Bücher als eines geplant waren; aber die Betrachtungen über die Verknüpftheit der Dinge wuchsen und wuchsen, bis sie selbständige Rahmung verlangten.

Schließen wollte Montesquieu gewiß nicht als Theoretiker. Man habe im Verlauf des ganzen Werkes gesehen, erklärt ein gestrichenes Kapitel in den Manuskripten (Archiv S. 82/3), daß die Gesetze «des rapports sans nombre à des choses sans nombre» besäßen: «étudier la jurisprudence, c'est chercher ces rapports». Da die Bezüge ständig wechselten, so wechselten mit ihnen ständig die Gesetze. Den besten Schluß des «Esprit des Lois» werde ein Beispiel hierfür abgeben, und Montesquieu wähle dazu die römischen Gesetze der Erbfolge. Er hat dieses Beispiel denn auch als Kapiteleinheit in sein Werk übernommen, aber als «chapitre unique» des Buches XXVII weit ausgeführt und selbständig gemacht.

Man hat bisher zwei Arten Montesquieuscher Beispiele kennen gelernt. Die einen, die sich überall einfinden, wo er im Besitze seiner ganzen Kunst ist, sind jene kartesianischen Illustrationen einer Idee, oder auch jene Hemmungen, die zur Fortentwicklung der Idee führten, sind jedenfalls Möglichkeiten; die anderen, die auftraten, als er ermüdete — in den Büchern über den Handel —, sind störende Stofflichkeiten geblieben. Hier liegt ein drittes vor: das Beispiel tritt sozusagen als Balancegewalt der Theorie gegenüber, es stellt der Konstruktion hemmend das Wachstum entgegen. Und der zögernde Mann kann sich nicht genug tun an solch vorsichtiger Hemmung. Eine neue Betrachtung, dem Ursprung und Werden der fränkischen Gesetze geltend, wird als Buch XXVIII eingeschoben, ehe das theoretische Buch über die Gesetzgebung selber folgt, und diesem wieder sind zwei Beispiel-, oder richtiger Wachstumsbücher aus der fränkischen Geschichte angehängt. So daß Montesquieus eigentlicher Gedankengang fast erstickt ist, daß seinem Werk der Schlußpunkt fehlt.

Ich will mich vor den beiden Übertreibungen hüten, als hätte Montesquieu nur aus solcher Gewissensnot heraus die historischen Bücher angehängt, und als wären sie nur Ballast dem übrigen «Esprit des Lois» gegenüber. Albert Sorels Monographie („Montesquieu“, Paris 1887) hat die von außen kommenden Anregungen Montesquieus knapp und mit psychologischer Abschätzung ausgedrückt; ich folge ihm hier zusammenfassend. Montesquieu hatte zwei moderne Bücher zur fränkischen Geschichte vor Augen, die im Widerspruch zu einander standen. Nach den «Mémoires historiques sur les anciens gouvernements de la France . .» des Grafen von Boulainvilliers, die 1727 erschienen waren, gab die germanische Eroberung dem gallischen Lande unmittelbar germanisches Gepräge im Punkte des Staatslebens. Nach der «Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules», die der Abbé Dubos 1734 herausgab, drangen die Germanen in geringer Anzahl als Verbündete der Römer in Gallien ein und erlitten durchaus den Einfluß römischer Staatsverfassung; der Umschwung, aus dem sich das neue Frankreich entwickelte, trat erst später mit der Herausbildung des Feudalwesens ein. Nach Sorel war nun Montesquieu der gegebene Mittler zwischen diesen beiden Theorien; er „hielt auf seine germanische Abkunft, und all sein Geist stammte doch aus Rom“: «Il prétendit se placer entre les deux. Ses passions l'entraînaient du côté de Bonlainvilliers, qu'il traitait en gentilhomme, et l'éloignaient de Dubos, qu'il tenait, malgré leur confraternité académique, pour un parvenu et un cuistre de bibliothèque . .» (S. 129). Sorels Ausführung hat nur den Fehler, daß man bei der starken Unterstreichung des Persönlichen «ses passions» vor allem als aristokratische Parteilichkeiten Montesquieus ansehen könnte; es handelt sich aber gewiß um die Leidenschaft für die „in den germanischen Wäldern geborene“, von den Germanen also mitgebrachte Verfassungsfreiheit. Und damit widerlegt sich denn auch die zweite Übertrei-

bung, in den fränkischen Büchern (die Montesquieu selber freilich als Anhang bezeichnete und somit im Punkte der Disposition beinahe preisgab) nur willkürliche Abschweifung und demnach reinen Ballast zu sehen. Sorel erklärt mit vielem Recht von ihnen: Die Feudalgeschichte, «c'est-à-dire la raison d'être historique de la monarchie et des privilèges, formait . . le complément de l'ouvrage de Montesquieu, et se rattachait par des liens multiples, un peu embrouillés sans doute, mais parfaitement noués cependant, à toutes les parties de l'Esprit des Lois» (S. 128). . . . . Das war gewiß beides mit im Spiel, als die fränkischen Bücher entstanden: äußere Anregung ließ sie aufschwellen, und Fäden, an die sie zu knüpfen waren, finden sich mehrere im Gewebe des Werkes. In den germanischen Wäldern, wie gesagt, sucht ja Montesquieu den Keim der englischen Verfassung, in den mittelalterlichen Zuständen Europas findet er große politische Vorzüge, aus einer Bereicherung des mittelalterlichen Staatswesens um manchen englischen Fortschritt erhofft er offenbar eine möglichste Annäherung an das Staatsideal, zum mindesten und zumal für die französische Monarchie — all das sind gewiß haltbare Anknüpfungsfäden für die Untersuchung der Feudalzustände (und wenn diesen unmittelbar nur die beiden letzten Bücher des «Esprit» gelten, so rechtfertigt sich rückgreifend Buch XXVIII als Basierung oder Auftakt).

Noch einmal: ich meine gewiß, all das war mit im Spiel. Aber ich meine auch, es wurde erst kräftig wirksam, nachdem jene Gewissensnot eingetreten war. Dem Egoismus des Künstlers, unbekümmert um alles andere nur sein Weltbild zu gestalten, hatte der Bürger Montesquieu entsagt; er wollte durch Nutzanwendungen seiner Gedankenphantasie, er wollte durch bestimmte Gesetze in bestimmten Fällen den Mitbürgern, denen in Frankreich und denen auf Erden, zu Hilfe kommen; er wußte aber zu viel von der Verknüpftheit der Dinge, vom Schicksal, als daß er sich vor der

Herausstellung bestimmter Gebote, sicherer Dogmen nicht hätte ängstigen müssen: und so untersuchte er denn länger und länger, wie es im Wirklichen zugeht, wie ein Staatsgebilde wächst....

Man könnte nun wohl sagen, dies sei die innerlichste und also die festeste Bindung der historischen Schlußbücher mit dem übrigen «Esprit». Das ist aber nur zum Teil richtig. Die Entsagung, die dem Gesetzgeber aus der Verknüpftheit der Dinge strömt, beherrscht ja den ganzen «Esprit des Lois». Überall ist dem Versuch des freien, schaffenden Aufschwungs der Zweifel, das Bedenken, die Wehmut beigemischt. Wenn nun in solcher Ausführlichkeit, und gar am Schluß, wo sie am meisten wuchten müssen, die historischen Bücher stehen, so wirken sie nicht mehr als ein gerechtes Gegengewicht des Konstruktiven, sondern doch als eine Überlastung, als Ballast. Und so hat Montesquieu offenbar selber empfunden. Man findet in den Tagebüchern (P. et. F. I S. 205) diesen Stoßseufzer: «Me voici arrivé au livre XXIX, et je ne l'ai point commencé, sans faire de nouveaux sacrifices et avoir bâti un temple à l'Ennui et à la Patience.» Das Buch XXIX bringt endlich die positiven Angaben zur Gesetzgebung, der Tempel, den er errichtet hat, mag aus den beiden langen historischen Büchern vor diesem Stück bestehen, die neu zu bringenden Opfer mögen die beiden langen historischen Bücher sein, die als neue Belastungen, im gewissen Sinne als Paralysierungen folgen werden. Sicherheit, sozusagen über die Verteilung des Ausspruches auf die einzelnen Bücher der Schlußgruppe, habe ich natürlich nicht, denn da sich, wie gesagt, die Stoffmasse der heutigen Buchreihe XXVI—XXXI nur spät und langsam gliederte, so weiß ich nicht genau, ob das Buch XXIX des Seufzers dem gleichen Buche des Werkes völlig entspricht. Aber welchem Sonderteile der legislatorischen Schlußgruppe die Klage auch gelten mag, so gilt sie doch eben dieser Gruppe, das heißt also: dem Gemisch aus kargen, behutsamen theo-

retischen Angaben und langwierigsten historischen Untersuchungen. Womit denn ihr eigentlicher Sinn im Grunde doch nur der eben von mir angenommene sein kann. Und es ist durchaus nicht falsche Bescheidenheit, die Montesquieu solche Ausdrücke wählen ließ. Der „Tempel der Langeweile und der Geduld" mag die wertvollsten historischen Ergebnisse in sich schließen — darüber kann ich nicht urteilen, auch würde ein solches Eingehen den Rahmen meines Buches zersprengen —: unter dem Gesichtspunkt des Gesamtkunstwerkes handelt es sich in den geschichtlichen Stücken des Schlußteiles wirklich um eine so bedenkliche Stätte.

Der Künstler Montesquieu brachte dieses Opfer dem Menschenfreund, dem Helfer, dem zögernden Gesetzgeber.

2. Theorie der Gesetze.

Der Grundgedanke des Buches XXVI, den Montesquieu im ersten Kapitel herausstellt, ist dieser: die Menschen unterstünden verschiedenen Gesetzreihen, dem Naturrecht, dem göttlichen und dem geistlichen Recht — eine Unterscheidung, die der Kirche kaum durchaus annehmbar geklungen haben mag —, dem Völkerrecht, dem bürgerlichen, dem politischen Recht, usw. Zwischen solchen Gesetzreihen die feste Grenzlinie zu wahren, zu erkennen, welchen «ordres de lois» die einzelnen Rechtsfälle angehören, «et à ne point mettre de confusion dans les principes qui doivent gouverner les hommes», sei eine höchste Aufgabe der menschlichen Vernunft. Damit befindet man sich wieder unmittelbar im Banne der Montesquieuschen Grundbestrebung, die Freiheit, das relativ höchste Bewegungsmaß des Bürgers, durch feste Abgrenzung, durch gegenseitige Balancierung der notwendig herrschenden Gewalten zu sichern. So wird man Montesquieu auch hier wieder als den Verfechter einer relativen, einer im Staate möglichen Humanität am Werke sehen, aber ich wiederhole es: einer relativen, einer im Staat möglichen.

Ein Jurist hätte diesen Stoff wahrscheinlich streng gegliedert, derart, daß er Gesetzreihe nach Gesetzreihe abhandelte. Montesquieu statt dessen bewegt sich sprunghaft von Kategorie zu Kategorie, bald vorschreitend, bald zurückkommend. Gewiß treibt ihn hierzu nicht nur die Absicht des Überraschens und Unterhaltens, sondern in höherem Maße der Wille, die Verschlungenheit, die innere Buntheit der Dinge zu zeigen. Man möchte sagen, in dieser mehr assoziativen als logischen Anordnung erweise sich zugleich der Künstler und der entsagungsvolle Legislator. Der Wille zur Kunst kommt hier auch dadurch sehr stark zum Ausdruck, daß fast nirgends ein Gedanke an sich, fast überall, wie in den frischesten Teilen des «Esprit des Lois», das kartesianische Faktum gegeben und anhangsweise mit einer knappen Durchleuchtung, einer Erklärung versehen wird. Wer aber die Gesamtheit der Schlußbücher des «Esprit des Lois» im Auge hat, kann dieser Vorzüge nicht so recht froh werden; er erinnert sich unwillkürlich des Montesquieuschen Satzes, daß im gesunden Staatswesen auch ein schlechtes Gesetz wenig Schaden anrichte, im kranken auch das beste versage, wenn nicht gar selber verderblich wirke. Montesquieus Schlußbücher sind in sich krank, und der Vorzug des Buches XXVI wird ihrer Gesamtheit nachteilig. Denn indem hier überall bereits die Fülle der Beispiele wuchert, indem man sich hier überall schon durchaus im Körperhaften befindet — ich meine: im einzigen Körperhaften, das dem «Esprit des Lois» zukommt, in der Verkörperung der Idee —, so wirken die späteren Beispielbücher erst recht lastend . . . . .

Die erste Unterscheidung, auf die Montesquieu dringt, ist die zwischen göttlichen und menschlichen Gesetzen (2). Man glaube ja nicht, daß er hiermit beginne, weil ihm die „göttlichen“ Gesetze das Höchste sind. Für ihn ist ja jedes Gesetz, ist das Gesetz an sich ein Göttliches; er bedient sich hier nur einer üblichen, ihm selbst innerlich frem-

den Bezeichnung, und sein Gedanke richtet sich keineswegs auf die Gottheit und nur auf den Menschen. «Les lois humaines statuent sur le bien; la religion, sur le meilleur.» Er will den Menschen, soweit möglich, vor Vergewaltigung schützen, er will das auf Vollkommenheit gerichtete und so zu Unerbittlichkeit, zu Grausamkeit führende Religionsgesetz zurückdrängen. Widerum weiß er, daß es Staaten gibt, wo das menschliche Gesetz „nichts" ist, nur eine Laune des Despoten. Hier muß denn alles menschliche Heil in dem festen, der Despotenlaune entzogenen Religionsgesetz liegen. Der Wert, der Wirkungskreis des „göttlichen" Gesetzes bemißt sich also für Montesquieu nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gesellschaft, nach den staatlichen Balancebedürfnissen.

Kann das „göttliche" Recht bisweilen staatlicher Tyrannei die Wage halten, so muß ein gleiches Gegengewicht im Naturrecht vorhanden sein. Es verstieß gegen die «défense naturelle», wenn man Angeklagte verurteilte, ohne sie den Belastungszeugen gegenüber zu stellen, gegen die «pudeur naturelle», wenn ein Mädchen der Behörde seine Schwangerschaft anzuzeigen verpflichtet wurde, es ging gegen das Naturrecht, wenn irgendwo Frau oder Kind das Vergehen des Gatten und Vaters, wenn der Sohn den Ehebruch der Mutter denunzieren mußte, usw. usw. (3 u. 4). Montesquieu rühmt als dichterisches Kunstwerk die Verzweiflung des Hippolyt, Phädras Ankläger werden zu sollen: «Ce sont les accens de la nature ... c'est la plus douce de toutes les voix.»

Aber auch die Natur ist ihm nur dienende Macht im Staatsgefüge, auch sie darf nicht übermächtig werden. Muß das Naturrecht dem bürgerlichen Recht bisweilen steuern, so haben bisweilen auch dessen Grundsätze dem Naturrecht entgegenzuwirken. Natur gebietet, daß der erwachsene Sohn den alten Vater nicht in Not lasse; das bürgerliche Recht kann zu Ausnahmen gelangen (5). Man tut aber gut, sich hier der schönen Bemerkung Barck-

hausens[1] zu erinnern, wonach ein wirklicher Gegensatz zwischen Natur- und positivem Recht nicht bestehen, wonach dieses vielmehr seine Berechtigung nur daraus ziehen kann, daß es die Anwendung des Naturrechtes auf kompliziertere, erst in der entwickelten Gesellschaft mögliche Fälle bedeutet. So verhält es sich in den Sonderfällen des fünften, so in dem unendlich umfassenderen Thema des sechsten Kapitels. Montesquieu macht sich hier sozusagen die Hand für gesellschaftserhaltende und somit naturgemäße Bestimmungen frei, indem er das Gebiet der «loi naturelle» einengt: «La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants; mais elle n'oblige pas de les faire héritiers» (6).

Von Erbgesetzen redend, die das väterliche Gut, die das Lehen dem ältesten Sohn vorbehielten, oder nur den Söhnen, oder den männlichen Verwandten unter Umgehung der Töchter, sodann Altertum und neuere Zeiten, Abend- und Morgenland nach ihren Thronfolgegesetzen durchstöbernd, stellt er die Staatsnotwendigkeit den Forderungen der Natur gegenüber, indem er sich auf die Reihen des bürgerlichen und politischen Rechtes stützt. Gleich darauf (7) kommt er seinem Staatsideal zu Hilfe durch eine Anrufung des Naturrechts gegen das Religionsrecht: es war eine «stupidité», daß die Juden am Sabbath nicht auf den eindringenden Feind schlugen, und zu ihrem törichten Verhalten findet man manche exotische und antike Analogie. «La religion (fordert Montesquieu) devroit, en faveur de la défense naturelle, mettre des bornes à ces pratiques.»

Staatsfeindlichen Übergriffen kirchlichen Rechtes stellt sich eine breitere Kapitelreihe (8—13) bald mit flüchtigem Vorstoß, bald ausdauernder entgegen. Der Anfang des achten Kapitels plädiert auf Diebstahl, wo das kanonische Recht Kirchenraub ansetzte, parenthetisch

[1] Montesquieu, ses idées et ses œuvres, d'après les papiers de la Brède, 1907.

wenden sich Stück 11 und 12 wieder gegen die verhaßte Inquisition, die Masse der Ausführungen aber gilt der Ehe. In den «Lettres Persanes» hat man Montesquieu mit starkem Spott gegen jede mystische Auffassung der menschlichsten Angelegenheit auftreten sehen, in Buch XXIII des «Esprit des Lois» befehdete er sehr eifrig alle Hemmungen, die der rechtmäßigen Kinderzeugung aus christlich asketischen Gesichtspunkten der Gesetzgebung erwuchsen. Die Trennung, die er jetzt zwischen kirchlichen und bürgerlichen Gesetzreihen vornimmt, wiederholt und verschärft in mancher Hinsicht seine früheren Ausführungen. Schließlich aber (13) versucht er jetzt (wie vorher in den Religionsbüchern), die Religion nicht nur durch Abtrennung und Isolierung staatsunschädlich, vielmehr sie auch — durch erneute Heranziehung der sorgfältig isolierten — staatsnützlich zu machen. Bürgerliche und religiöse Gesetze sollen beide Ehe-stärkend wirken. Die bürgerlichen müssen alle bürgerlichen Angelegenheiten der Familie ordnen, die religiösen die Einrichtung der Ehe in ihrer Heiligkeit festigen. Daß für Montesquieu heilig ist, was den Staat erhält, daß ihm mystische Vorstellungen fern liegen, geht aus der langen hier angehängten Betrachtung über Verwandtenehen hervor, deren Zulassung oder Untersagung er teils dem Naturrecht, teils dem bürgerlichen zuschiebt (14). Man sah früher, daß er eigentlich um einen Naturgrund, die Ehe zwischen nächsten Blutsverwandten zu verbieten, durchaus verlegen war. Auch jetzt wird ihm die Auffindung eines solchen Grundes sehr sauer. Er setzt als ein Naturgebot an, daß die Eltern das natürliche Schamgefühl der Kinder zu schützen haben. Weshalb denn innerhalb des Hauses zwischen Vater und Kind, Bruder und Schwester, usw. die Ehe unstatthaft sei. Hierbei wirft er sich aber selber ein: «Le mariage n'est point une corruption.» Und windet sich nun derart aus dieser Enge: «Mais avant le mariage il faut parler; il faut se faire aimer, il faut séduire: c'est cette séduction qui a dû faire horreur.» Ihm

reicht das Verbot der Verwandtenehe unter der Kategorie des Naturrechtes nur so weit, als die Familie mit Notwendigkeit in einem Hause vereint lebt; im übrigen, also etwa im Punkt der Ehe zwischen Geschwisterkindern, entscheidet das in der Volkssitte wurzelnde bürgerliche Recht des Einzelstaates.

Man sieht immer wieder: Montesquieus Denken hat nur einen festen Punkt — den Staat. Alles andere ist relativ; die Relativität des anderen zu erkennen und dem Staatswohl dienstbar zu machen, ist die Aufgabe des Gesetzgebers. Eine neue Staatssicherung erwächst aus der genauen Trennung zwischen politischem und bürgerlichem Recht. Jenes gilt dem Bewegungsmaß des Bürgers, der bürgerlichen Freiheit, dieses dem Eigentum des Einzelnen. Um des Staatswohles willen das Eigentum des Einzelnen anzutasten, ist fast immer ein Widersinn, denn der Staat wankt bei solcher Antastung; kann er sie durchaus nicht vermeiden, bei einem Wegebau etwa, so muß er milde vorgehen und für Entschädigung sorgen (15). Widerum hat das bürgerliche Gesetz zu schweigen und das politische zu befehlen, wenn es sich um Dinge handelt, «qui naissent de la liberté de la cité» (16). Eine Staatsdomäne, die zum Bestehen des Staates notwendig ist, darf nicht nach bürgerlichem Gesetz behandelt, die Erbfolge im regierenden Haus darf nicht nach bürgerlichem Gesetz geregelt werden; «la loi politique» allein kann hier entscheiden. Man ist verwundert, in diesen Kapiteln bald einer gewissen Milde, bald einer gewissen Kälte zu begegnen. Beides sind Dinge, die Montesquieu gleich fern liegen; er will nie hart, nie nachsichtig sein, er will den Staat festigen. So rühmt er (17) im gleichen Gedankengang die Scherbengerichte der Antike. Solche Verbannungen verurteile heute, wer sie unter dem Gesichtspunkt des bürgerlichen Rechtes auffasse; sie seien aber dem politischen Recht entwachsen, sie hätten den Staat vor dem allzu berühmt gewordenen Bürger ge-

schützt, «et . . c'étoit une loi admirable que celle qui prévenoit les mauvais effets que pouvoit produire la gloire d'un citoyen, en le comblant d'une nouvelle gloire.»

Und wie er alles, aber auch alles im letzten Grunde nur unter dem Gesichtspunkt des Staatlichen betrachtet, wie er keine Freiheit, keine Sittlichkeit, keine Schönheit, keine Güte und keine Grausamkeit an sich kennt, und nur und immer nur das Staatserhaltende und das Staatsschädigende, das geht aufs schlagendste aus dem eingestreuten, gewissermaßen zwischen anderen Themen verborgenen kurzen Abschnitt 18 hervor. Montesquieu überschreibt ihn: «Qu'il faut examiner si les lois qui paroissent se contredire sont du même ordre.» Er führt aus, wie man in Rom allerlei Vorschriften zur Festigung und Reinhaltung der Ehe besaß, und wie es doch nach Plutarch erlaubt gewesen sei, die Gattin „auszuleihen" («de prêter sa femme à un autre»). Beides geschah um des Staatswohls willen; der Staat braucht die Familienreinheit, der Staat eine möglichst hohe Kinderzahl. Die auf Familienreinheit zielenden Gesetze rechtfertigt Montesquieu als „bürgerliche", das Ausleihen der Frau als «loi politique». Man sieht hier mit fürchterlicher Deutlichkeit, wie die Unterscheidungen der Gesetzkategorien für Montesquieu nicht auf das Recht an sich zielen, sondern nur Mittel zum Zweck sind, wie er sie gewiß um humaner Ziele und um des Individuums willen ins Spiel bringen kann und auch oft genug ins Spiel bringt, wie er sie aber im letzten Grunde doch vollkommen machiavellistisch gebraucht, um seinen Staat aufzubauen und zu erhalten. Mit Montesquieus Gesetzreihen ist es ein leichtes, jedes Übermaß an Grausamkeit, jedes äußerste Unrecht zu verteidigen. Man braucht nur zu transponieren: was unter der einen Kategorie Unrecht ist, wird unter der anderen Recht, und ich denke, die Terroristen der Revolution werden auch aus dem Buche XXVI manches gelernt haben.

Eine bindungslose Reihe verschiedener Betrachtun-

gen, die aber alle die gleiche Kunst des Trennens und Transponierens lehren, macht den Beschluß des Buches und verhüllt das Ungeheure des Grundgedankens, der eben allzu klar hervorsprang. Bindungslos heißt bei Montesquieu nie unverknüpft; irgendeine Assoziation leitet immer weiter, und Gleichartigkeit des Grundgedankens beherrscht jedes Buch. Er hat eben von Familienreinheit gesprochen; er gedenkt nun (19) grausamer, die Familie allzu leicht zerstörender Gesetze. Irgendwo hatten Sklaven das Recht, die ehebrecherische Hausfrau dem Richter zu überliefern — der Legislator hatte den «lois civiles» unterstellt, was den «lois domestiques» zufiel.... Eine andere Grenzüberschreitung der «loi civile» liegt vor, wenn sie sich auf Handlungen zwischen Herrschern erstrecken will (20). Der Bürger, dem bürgerlichen Gesetz unterstellt, ist frei; ein Vertrag, zu dem man ihn zwingt, ist als ungültig anzusehen. Von Fürst zu Fürst aber herrscht kein bürgerliches Gesetz, die Fürsten sind unfrei, weil sie nur durch die Gewalt geleitet werden: «ils peuvent continuellement forcer ou être forcés.» Folglich sind die ihnen abgezwungenen Verträge, indem sie unter das «droit des gens» fallen, genau so bindend wie die freiwillig von ihnen eingegangenen Bindungen.... Was für den Herrscher gilt, gilt in mancher Beziehung auch für seinen Stellvertreter in fremden Ländern, für den Gesandten. Politisches Recht fordert, daß jeder den Gesetzen des Landes unterstellt sei, in dem er sich aufhält: auf den Gesandten darf das nicht zutreffen, er untersteht dem Völkerrecht (21)... Durch heillose Verwirrung solcher Gesetzreihen kamen die Spanier zur grausamen Verurteilung eines unglücklichen amerikanischen Fürsten. Hier ist es sehr charakteristisch, daß Montesquieu nicht so sehr bei der Grausamkeit des Falles verweilt, als bei seiner «stupidité» (22).

Und noch einmal, gemildert und doch zugleich klarer als vorhin ausgedrückt, tritt der Zweck der Unterscheidungen hervor. Sage ich milder, so meine ich das im Hin-

blick auf den Stoff, an dem exemplifiziert wird, und der hier nichts sittlich Verletzendes hat. Im übrigen läßt Montesquieu hier eigentlich für einen Augenblick geradezu die Maske fallen und gibt das Spiel mit den Unterscheidungen auf. «Quand la loi politique qui a établi dans l'état un certain ordre de succession devient destructrice du corps politique pour lequel elle a été faite, il ne faut pas douter qu'une autre loi politique ne puisse changer cet ordre; et, bien loin que cette même loi soit opposée à la première, elle y sera dans le fond entièrement conforme, puisqu'elles dépendront toutes deux de ce principe: Le Salut Du Peuple Est La Suprême Loi.» Das so beginnende Kapitel 23 hat den für Montesquieus Zeit so wesentlichen Fall im Auge, daß zwei Staaten durch Erbfolge in einer Hand vereinigt werden können. Man weiß, wie eng für Montesquieu die Verbindung zwischen erweiterten Grenzen und verschärfter Despotie ist. So läßt er hier ein politisches Gesetz durch ein anderes verdrängen (läßt zur Abänderung bestehender Erbfolge-Bestimmungen schreiten) und kommt seinem sozusagen eigentlichen juristischen Gewissen notdürftig dadurch zu Hilfe, daß er die Möglichkeit einer Transponierung des Falles in die Kategorie des Völkerrechtes heranzieht. Das Notdürftige der Gewissensberuhigung geht aus der Fassung der Kapitel-Überschrift hervor: «Que lorsque, par quelque circonstance, la loi politique détruit l'état, il faut décider pas la loi politique qui le conserve, qui devient quelquefois un droit des gens.»

Man könnte die beiden letzten Abschnitte des Buches für erneute Verhüllung seines politischen Zweckes, erneute Betonung seines juristischen und humanen Wesens ansehen. Der eine (24) trennt in humanem Sinn zwischen den «grandes violations des lois» und der «violation de la simple police», der andere (25) entzieht den allgemeinen Gesetzen des bürgerlichen Rechtes solche Dinge, die ihrer Natur nach Sonderbestimmungen erfordern — die Gesell-

schaft an Bord eines Schiffes gibt das Beispiel — und trägt somit auch zur zugleich juristischen und humanen Schmeidigung der Gesetzgebung bei. Aber indem so diese Kapitel doch eben wieder auf ein Geschmeidigmachen herauslaufen, das erste auf eine neue Reihenbildung, das zweite gar, durch Einführung der «règle particulière», auf eine Vollmacht für den Gesetzgeber, das Mittel der Unterscheidungen und Transpositionen weit und weiter auszudehnen, wenn er mit den üblichen Gesetzreihen seinen Zweck nicht erreicht: so ist doch der Grundgedanke des Buches auch hier wieder verschärft, so ist dem Machiavellismus hier erst recht jede Hemmung genommen. — —

Der «Esprit des Lois» enthält kaum ein Stück, aus dem sich so starke Widersprüche herauslesen lassen wie aus diesem Buch XXVI. Es gilt dem möglichen Freiheits- und dem möglichen Menschlichkeitsmaß im Staate, und öffnet doch der Unterdrückung und Grausamkeit viele Tore; es grenzt die einzelnen Rechtsgebiete scharf von einander ab und zeigt doch den Weg zu jeder Grenzüberschreitung. Vielleicht hat Montesquieu niemals stärker das Gefühl gehabt, den Machiavellismus im Kern zu bekämpfen; sicher ist er niemals machiavellistischer gewesen als gerade hier. —

Doch der gewaltige Widerspruch findet eine schlichte Lösung. Der Staat ist beiden Männern das religiöse Ideal, das Staatswohl gibt beiden den Maßstab aller Werte, und Recht ist für beide, was den Staat erhält. Aber hierzu tritt nun für Montesquieu eine Überzeugung, die Machiavelli nicht so besitzt: der Grundgedanke, daß jedes Übermaß, jede Überspannung dem Staat genau so verderblich werde, wie jeder andern irdischen Angelegenheit oder Gestaltung. Der Gedanke des Mächteausgleichs beherrscht Montesquieus Verstand; Liebe zum Maß, Haß des Vergewaltigers sein Gefühl. Und vielleicht schriebe ich statt Haß besser: Mitleid für den Vergewaltiger. Montesquieu weiß, daß der «Despot» sich selbst schädigen und schließ-

lich zerstören muß, und so kann er denn auch mit seinen gefährlichsten Ratschlägen nie einen despotischen Staat im Sinne haben.

«Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver: l'esprit de modération doit être celui du législateur; le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites.» Das ist die Lösung der Widersprüche des Buches XXVI, aber das steht nicht in ihm, schließt sich ihm auch nicht an, sondern macht erst den Anfang des Buches XXIX. Wie ein Pfahl im lebendigen Fleische scheinen mir die zwei historischen Bücher zwischen den eng zusammgehörigen Abhandlungen vom Wesen der Gesetze. Durch fünf Kapitel hindurch, an Beispielen aus der antiken und der fränkischen Geschichte, an den Formalitäten des Rechtes und an ihm selber, an den Reihen des bürgerlichen, politischen und Völkerrechtes bemüht sich Montesquieu nun immer wieder, als den „Geist des Gesetzgebers" das Maßhalten herauszustellen. Aber die Warnung kommt nach solcher Abtrennung durch zwei Bücher sehr spät, denn Buch XXVI enthält allzuvieles, was fanatische Augen durchaus für eine Anleitung zur Maßlosigkeit nehmen können.

Es liegt auch noch ein anderer Grund dafür vor, die weite Auseinanderzerrung der beiden Bücher für einen ernsten Fehler zu halten. Montesquieu erklärt, jetzt «De la manière de composer les lois» sprechen zu wollen, also zum Relativen das Absolute zu fügen, auf das Buch von der Verknüpftheit der Dinge das Buch von den Gesetzen selber folgen zu lassen. Aber tatsächlich verweilt er auch jetzt wieder die längste Zeit bei der Verknüpftheit aller Bestimmungen. Ja man könnte gerade dem Buch XXVI das Positive zuschreiben, und dem Buch XXIX das Relative. Denn während Montesquieu dort mehrfach Herauslösungen vornahm und manches bestimmte Faktum einer bestimmten Gesetzrubrik zuwies, läßt er jetzt den zum Maßhalten auffordernden Abschnitten eine Reihe geradezu

hilflos ergebener Gesetzbetrachtungen folgen. Die Kapitel 6—15 umspielen die bedeutendste und entsagungsvollste Erkenntnis Montesquieus: sie bringen jede einzelne Gesetzäußerung mit dem Fädengewirr in Zusammenhang, das er den «Esprit général» nannte, sie binden also dem Gesetzgeber fast völlig die Hände.

Alles muß unter dem Gesichtspunkt der Gesamtzustände betrachtet werden. Zwei Gesetze scheinen die gleichen und haben verschiedenste Wirkungen. So eine gleiche Finanzordnung zur Zeit Cäsars und zur Zeit des Lawschen Systems: «César fit sa loi pour que l'argent circulât parmi le peuple; le ministre de France fit la sienne pourque l'argent fût mis dans une seule main» (6). So die verschiedenen Wirkungen der scheinbar gleichen Verbannungsgesetze in Athen und Syrakus (7). Oder: zwei Gesetze scheinen die gleichen und gründen sich doch auf ganz andere Motive. So erbrechtliche Bestimmungen in Rom und Frankreich (8), die Verdammung gewisser Selbstmordfälle bei Plato und bei den Römern (9). Dann wieder scheinen Gesetzbestimmungen ganz gegensätzlicher Natur zu sein, und fließen aus dem gleichen Geisteszustand: Römer und Franzosen sahen das Haus als Asyl des Bürgers an und zogen entgegengesetzte Folgerungen aus solcher Auffassung (10). Da läßt sich denn kein Vergleich zwischen den Einzelgesetzen zweier Völker anstellen, sondern man muß ganze Anschauungs- und Verordnungskomplexe vergleichen. Montesquieu studiert das an der verschiedenen Bestrafung der falschen Zeugen in England und Frankreich (11). Bis hierher könnte man eine Hilflosigkeit im Gesetzerkennen annehmen; jetzt tritt als notwendige Folge die Hilflosigkeit im Gesetzgeben zutage. Montesquieu untersucht die Gesetzgebung dem Stehler und dem Hehler gegenüber in der Antike und in seiner Gegenwart (12). Das französische Gesetz ist dem antiken teilweise gefolgt, und Recht hat sich in Unrecht verschoben. Die Römer haben in frühen Zeiten lakedämonische Ge-

setze gegen den Diebstahl übernommen und gleichfalls damit geirrt: «Comme les lois civiles dépendent des lois politiques, parce que c'est toujours pour une société qu'elles sont faites, il seroit bon que, quand on veut porter une loi civile d'une nation chez une autre, on examinât auparavant si elles ont toutes les deux les mêmes institutions et le même droit politique» (13). Und wie die gesetzgeberische Vernunft auf dem Wege von einem Volk zum andern Unsinn zu werden vermag, so kann sie bei veränderten Umständen innerhalb desselben Volkes zur Plage werden. Montesquieu zeigt das an einer grausamen Bestimmung der Athener, wonach man die „unnützen Leute" in einer belagerten Stadt tötete; das konnte nur zur Zeit des grausamsten Völkerrechtes einen Sinn haben. Als ähnliches Beispiel auf anderem Gebiet erwähnt er die strengen römischen Strafbestimmungen gegen ärztliche Kunstfehler; ein solches Gesetz erscheint ihm nur sinnvoll, solange jeder als Arzt auftreten darf und die Ausübung der Heilkunde nicht an einen bestimmten Studiengang gebunden ist (14).

Man sollte nun meinen, von hier aus führe der Weg zu Gesetzänderungen oder ganz neuen Gesetzen. Statt dessen heißt Montesquieus nächstes Kapitel (15): «Qu'il est bon quelquefois qu'une loi se corrige elle-même.» Der angeführte Fall an sich — ein römisches Gesetz erlaubte Notwehr gegen den Dieb, «mais elle vouloit que celui qui tuoit le voleur criât et appelât les citoyens,» was Montesquieu mit dieser Begründung rühmt: «une loi qui peut devenir si contraire à la sûreté et à la liberté des citoyens, doit être exécutée dans la présence des citoyens» — das Beispiel an sich scheint mir weniger wichtig als die Überschrift, als der Gesichtspunkt also, unter den er es hier gestellt hat: so lieb Montesquieu die Sicherheit des Bürgers ist — was ihn bewegt, ist doch vor allem die allgemeinere Sorge, ein bestehendes Gesetz etwa ändern zu sollen.

Und nun erst, nach all diesem Zögern, schreibt er einen positiven Abschnitt über die Kunst des Gesetzgebers, über die «Choses à observer dans la composition des lois» (16). Und es sind nur die allerkindlichsten, die schlichtesten Dinge, die er in dem langen Abschnitt an vielen Beispielen erläutert. Der Gesetzgeber soll sich knapp und klar fassen; er soll den Pomp wie die Dehnbarkeit der Worte, er soll, wo es möglich ist, die Ausnahmen vermeiden; er soll durchaus im Realen bleiben: «je dis que dans les lois il faut raisonner de la réalité à la réalité; et non pas de la réalité à la figure, ou de la figure à la réalité.» Es handelt sich hier um ein lombardisches Ehegesetz, das neben die Ehefrau die «épouse de Dieu» stellt; man sieht später, wo Montesquieu auf sachlichste Durchsichtigkeit der Gesetzbegründungen dringt, daß ihm wohl auch manches als «figure» erschien, was eher ein Symbol war, und daß ihm alles, wenn nicht entging, so doch im tiefsten zuwider war, was ins Mystische der Religion hinüberweist. Sein ganzes Streben geht auf irdische Klarheit und Sicherheit. Das festumschriebene Gesetz soll den Einzelfall bestimmen, der Richter weniger Spielraum haben. Das Gesetz soll aber nur auf das Notwendige zielen, und wiederum ein notwendiges Gesetz soll so eingerichtet sein, daß man es nicht umgehen kann. ... Man könnte dieses einzige positive Kapitel ein durchaus hausbackenes nennen. Nur gegen den Schluß hin nimmt es einen höheren Schwung, läßt es das Verlangen nach Sittlichkeit und Humanität aufklingen. «Il faut prendre garde que les lois soient conçues de manière qu'elles ne choquent point la nature des choses,» und vor allem: «il faut dans les lois une certaine candeur.»

Damit aber sind auch die sämtlichen positiven Ratschläge zur Gesetzgebung erschöpft. Am Schluß des Buches wird jenes Zittern der Hand wieder stärker und stärker. Montesquieu lehnt eine Art der Gesetzgebung ab, wie sie im kaiserlichen und päpstlichen Rom geübt

wurde: Entscheidungen auf Sonderanfragen einzelner Richter oder Gerichtshöfe erhielten allgemeine Geltung, und so entstanden auf zu schwankender, zu schmaler Basis schlechte Gesetze (17). Steht hinter dieser Ablehnung nur die Angst des sorgfältigen juristischen Denkers, so läßt eine andere Sorge noch einmal einen Blick in die Tiefe des Montesquieuschen Wesens tun. Er wehrt sich gegen die «idées d'uniformité» (18). Es scheint ihm durchaus gefährlich, vielen Stämmen und Gegenden das gleiche Recht aufzudrängen. «Lorsque les citoyens suivent les lois, qu'importe qu'ils suivent la même?» Die Abneigung gegen die französische Zentralisation, die das mächtigste Werkzeug des Absolutismus wurde, der Haß gegen die «Despotie» schlechthin, das ungeheure Künstlergefühl von der Buntheit, von der Verschlungenheit des Lebens zwingt ihn zu solcher Ablehnung der «uniformité». Aber enthält nicht diese Ablehnung im letzten Grunde eine Verneinung gesetzgeberischer Möglichkeiten? Kann ein Gesetzgeber ohne Verallgemeinerung, ohne «uniformité» zum Ziele gelangen? —

Immer wieder hat man Montesquieu die Angabe positiver Gesetze hinausschieben sehen; dann hat er sich auf kurze, kindliche Regeln beschränkt, und nun stellt er auch hinter diese noch den Zweifel. Und Zweifel und Entsagung bilden schließlich das letzte Wort. In knappen Zeilen läßt Montesquieu (19: «Des législateurs») die großen Gesetzgeber vorüberziehen. Keiner hat der Wahrheit an sich gedient, jeder: Aristoteles, Plato, Machiavelli, usw., jeder war irgendwie von einer Leidenschaft beherrscht. «Les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur. Quelquefois elles passent au travers, et s'y teignent; quelquefois elles y restent, et s'y incorporent.» — An das reine Gesetz kann Montesquieu nicht glauben; es ist schon viel, wenn es nur subjektiv gefärbt, wenn es nicht ganz von Subjektivität beherrscht ist.

Durch den ganzen «Esprit des Lois,» ja durch das

ganze Leben Montesquieus sah man bisher den Konflikt gehen zwischen der leidenschaftlichen Sehnsucht zum legislatorischen Helfen und dem Zweifel an der objektiven Möglichkeit solcher Hilfe. Das letzte Wort des Buches XXIX belastet die Schale des Zweifels mit einem neuen Gewicht: wäre auch die sachliche Möglichkeit des Helfens, der richtigen Gesetzgebung vorhanden, so träte die Leidenschaft des Gesetzgebers, die menschliche Subjektivität hemmend ins Spiel.

Montesquieu hat mit so vollem Entsagen nicht geschlossen. Zwei, im vergleichendem Maß zur Ausdehnung des ganzen Werkes, überlange Bücher zur fränkischen Geschichte folgen nach. Ich betrachtete bisher die belastenden Bücher hinter den beiden Stücken zur Gesetzgebung mehr in ihrem Verhältnis zum ganzen «Esprit des Lois.» Da schienen sie mir die Gegengewichte einer zu großen Kühnheit im gesetzlichen Konstruieren, einer zu kühnen Gedankenphantasie bedeuten zu sollen. Sehe ich aber die historischen Bücher ausschließlich dem Inhalt der eigentlich gesetzgeberischen, also nur der Bücher XXVI und XXIX, gegenübergestellt, so erscheinen sie mir eher wie eine wehmütige Verhüllung negativer Ergebnisse, eher wie eine Flucht ins feste Gelände des Geschichtlichen aus dem Luftmeer des dichterisch Gestalteten.

3. Wachstum der Gesetze.

Im Verlauf dieser Darstellung habe ich den Montesquieuschen Staat einmal mit der zum Baum sich umwandelnden Daphne verglichen, mit einer Gestaltung also, die zwischen vernunftbegabter und pflanzlicher Wesenheit schwankt. Man mag nun die eben behandelten zwei Bücher des Gesetzgeberischen als den Ausdruck der Kühnheit oder des Verzagens auffassen: in jedem Falle betonen sie das Menschliche, das Subjektive, das Tatkräftige, das Dichterische in Montesquieu und seinem

Werk. Und vor diesem Dichterischen zurückweichend, hüllte er es ganz ein in die Betrachtung des Pflanzlichen im Staatswesen, in die Betrachtung des natürlichen Werdens der Gesetze und des Staates.

Meine Arbeit galt durchaus dem Seelischen in Montesquieus allzu oft unter stofflichen und einzelstofflichen Gesichtspunkten betrachtetem Werk; die Wachstumsbücher am Schluß des «Esprit» gelten dem Seelenlosen, ich meine: dem von Montesquieu Unbeseelten, und so bleibt mir nur wenig über sie zu sagen. Einige Worte doch, denn auch wer ganz seelenlos, ganz objektiv schreiben will, vermag sein Ich nicht ganz zu verleugnen.

Montesquieu ist nicht mit einem abbrechenden Sprung aus dem Subjektiven ins Objektive, aus der Gedankendichtung in das Historische übergegangen. Das vom römischen Erbrecht handelnde Buch XXVII zeigt gewissermaßen den Punkt der Umwandlung aus dem Subjektiven ins Objektive. Die Studie war, wie gesagt, als ein Schlußkapitel des «Esprit des Lois» gedacht; so weist sie noch stark jene cartesianische Art des Illustrierens auf. Sie wuchs zu einem selbständigen Buch, immerhin ein «chapitre unique» bleibend, und damit wuchs denn auch die Bedeutung des Stoffes, der Historie an sich. Sie wurde durch die Zerteilung der gesetzgeberischen Betrachtungen in zwei Bücher aus ihrer eigentlichen Schlußstellung verdrängt, geriet zwischen das ganz objektive erste fränkische und das ganz subjektive erste Gesetzgebungsbuch, und erhielt dadurch den Sonderwert, ich möchte sagen: des Momentes der Entseelung. Noch einmal flackern hier alle Lebensgeister des «Esprit des Lois» auf. Wie das Gesetz der Sitte, wie dem politischen Zustand des Volkes verknüpft ist, aus wie mannigfachen Fäden sich der «esprit général» eines Staates zusammenwirkt, um sein Schicksal zu werden, wie der Gesetzgeber zuerst des Staates gedenken muß, und dann erst des einzelnen Bürgers, und nur zuletzt des Menschen — das tritt noch einmal stark

und deutlich hervor. Auch das ganz Gefühlsmäßige fehlt hierbei nicht: «C'est un malheur de la condition humaine que les législateurs soient obligés de faire des lois qui combattent les sentimens naturels mêmes ... C'est que les législateurs statuent plus sur la société que sur le citoyen, et sur le citoyen que sur l'homme.» Aber der Gedanke, das Gefühl sind doch schon ganz überwuchert von den rein sachlichen Betrachtungen zur Rechtsgeschichte. Mit einem gewissen Fachstolz breitet Montesquieu sie aus: «... qu'il me soit permis de chercher dans les premières lois des Romains ce que je ne sache pas que l'on y ait vu jusqu'ici.» Er läßt die ursprünglichen Erbgesetze der Römer aus dem Bestreben hervorgehen, eine gleiche Verteilung des Landbesitzes aufrecht zu erhalten. Das ist eine politische Angelegenheit, und also das Erbrecht ein politisches Recht: man trifft testamentarische Bestimmungen ursprünglich in der Volksversammlung, an deren Stelle später eine Reihe von Bürgern tritt. Ist unter solchen Gesichtspunkten die Art des Hinterlassens festgelegt, so herrscht doch andererseits weiter Spielraum, denn da der Vater Gewalt über den Sohn besitzt wie über ein Eigentum, so ist er nicht verpflichtet, ihm Besitz zu vererben. Beim Wachstum der Republik entsteht dann die Gefahr eines zu großen Luxus; man hält besonders den von der Frau zugebrachten Reichtum für gefährlich und steuert ihm, indem man das Erbrecht der Tochter einengt oder vernichtet. Die unter staatlichen Gesichtspunkten und gegen die menschliche Natur getroffene Einrichtung fordert zu Umgehungen heraus, was neue Entwicklungen des Erbrechtes zur Folge hat. Die Republik fällt, die Monarchie darf dem Luxus nicht feindlich gegenüberstehen, und jenes Gesetz muß gelockert werden. Mangel an Menschenmaterial tritt ein; man sucht zur Ehe, zur Kinderzeugung zu ermutigen, und auch das bewirkt eine Weiterentwicklung des Erbrechts ...

Es ist, als fühle sich Montesquieu im rechtshistori-

schen Betrachten sicher, als könne er sich nicht entschließen, diesen Hafen mit dem Meer des freien Schaffens zu vertauschen, und so läßt er auf das Studium Roms die Darstellung fränkischer Gesetze folgen. Jetzt dehnt sich sein Stoff ins Ungemessene. Er hat von Ursprung und Entwicklung allein der Erbgesetze in Rom gesprochen, jetzt wird er bei den Franken Ursprung und Wandlungen der bürgerlichen Gesetze überhaupt studieren und dem Buche XXVIII den siebenfachen Raum des Buches XXVII zuwenden. Der geschichtliche Stoff herrscht, das Subjektive, Gefühl und Idee, sind fast erstickt. Wohl heißt es einmal: «Tout se plie à mes principes» (6). Aber die Masse des historischen Stoffes, der sich den vorgefaßten, durch alle Bücher des «Esprit» erörterten und beleuchteten «Principien» fügen soll, ist doch zur Herrscherin geworden. Immer wieder klingt der Stolz des Geschichtsforschers auf: «Je sais bien que je dis ici des choses nouvelles» (4); oder, was unendlich wichtiger ist, in einer Polemik gegen Dubos: «... l'abbé Dubos a puisé dans de mauvaises sources pour un historien: les poètes et les orateurs; ce n'est point sur des ouvrages d'ostentation qu'il faut fonder des systèmes» (3). Von „schlechten Quellen" hat Montesquieu früher nicht gesprochen; jede, aber auch jede Quelle ist ihm gut genug gewesen, wenn er — doch hier liegt eben das Entscheidende! — wenn er sein System beleuchten wollte. Beleuchten und nicht „fundieren"; denn gegründet hat er es einzig auf sein eigenes Denken und Empfinden, wie es das Recht und die Pflicht des Künstlers ist, ja, wie es einzig den Künstler, die künstlerische Originalität ausmacht. Jetzt aber betreibt Montesquieu eben ein anderes Handwerk; jetzt bringt er Klarheit in die Geschehnisse der Vergangenheit, und da muß er denn freilich nach den echten Quellen suchen. Vorher flossen die Quellen in ihm, jetzt fließen sie außerhalb seiner Seele.

Punkt um Punkt studiert er, wie sich germanische Völkerschaften zum römischen Recht verhielten. Weit

vorgeschobene, in geringerer Anzahl auftretende, verändertem Klima oder besonderen Verhältnissen ausgesetzte Stämme erlagen ihm, andere, und so besonders die Franken, führten siegreich ihr eigenes Recht durch. Es gab Rechtsentwicklungen, in denen der ursprüngliche Unabhängigkeitssinn der Germanen triumphierte, andere, die von der Härte des Siegers ihr Gepräge erhielten (1—8). Montesquieu zeigt weiter, wie die Veränderung der politischen Verhältnisse eine Verschiebung der ersten germanischen Gesetze nach sich zieht, wie Bräuche zu den vorhandenen Gesetzen treten, sie überwuchern, sie verdrängen (9—15). Ein Brauch vor allem ist es, der die Gesamtheit des Rechtsverfahrens auf lange Zeit umgestaltet: der Beweis einer Schuldlosigkeit oder eines berechtigten Anspruches durch eine überlegene Körperlichkeit, dadurch etwa, daß man die Hand in kochendes Wasser steckt und unversehrt herauszieht, dadurch besonders, daß man den Gegner im Zweikampf besiegt. In den langen Erörterungen über diese Art des gerichtlichen Verfahrens (16—27) treten die Tiefe wie die Enge des Montesquieuschen Betrachtens gleichermaßen hervor. Die mystischen Elemente der Vorstellung vom Gottesgericht entgehen ihm fast gänzlich; sie interessieren ihn eben wieder gar nicht. Aber die rein irdischen Entstehungsgründe und Berechtigungen des an sich vernunftlosen Verfahrens sieht er sehr scharf. Ein Volk von Kriegern wird die Körperstärke achten, der Stärkere wird ihm das Aufrichtigere, der Tüchtigere, der Nützlichere sein. So gehen diese Gesetze also Hand in Hand mit dem Staatsnutzen und mit der Anschauung, der Sitte des Volkes; unvernünftig sind sie gewiß, aber doch weder staatsfeindlich noch tyrannisch. So sehr Montesquieu ihre Unvernunft betont, eigentlich verurteilen mag er sie keineswegs, ja, im ganzen scheinen sie ihm fast rühmenswert: «Comme il y a une infinité de choses sages qui sont menées d'une manière très-folle, il y a aussi des folies qui sont conduites d'une manière

très-sage» (25). Die Sitten, die zu solchen gottesgerichtlichen Proben und Kämpfen führten und widerum sich aus ihnen entwickelten, bieten Gelegenheit zu einer psychologischen Abschweifung ins Gebiet des fränkischen Ehrgefühls, mittelalterlicher Galanterie und des Rittertums (22), wobei das Bemühen deutlich wird, den Leser für einen Augenblick aus dem „Tempel der Langeweile" in anmutigere Umgebung zu führen. Montesquieu findet aber sogleich wieder ins rein Fachliche der Rechtsgeschichte zurück. Der größten Ausdehnung des Kampfverfahrens folgt sein Verfall. Juristische Einrichtungen, die mehr dem Wesen moderner und antiker Rechtspflege entsprechen, treten neben den Kampf oder an seine Stelle (28—40), geistliche Rechtsprechung ringt mit wechselndem Erfolg um Einfluß (41), die Renaissance des römischen Rechts führt zu grundlegenden Änderungen (42—44), aber neben dem neuen Recht wirken doch immer alte Sonderbräuche, alte Sondergesetze in jeder Landschaft weiter. Es scheint mir sehr charakteristisch für Montesquieu, daß er (unter starker Berufung auf Beaumanoir, «qu'on doit regarder comme la lumière de ce temps-là, et une grande lumière») die «Coutumes de France» lebhaft betont und in die wirksame Schlußstellung bringt. Gewiß hat ihn seine Abneigung gegen das despotische Zentralisieren zu dieser Anordnung des Stoffes geführt. Des übergroßen in den Raumverhältnissen des Gesamtwerkes allzu breit entwickelten Stoffes. Montesquieu schließt zwar: «Je suis comme cet antiquaire qui partit de son pays, arriva en 'Egypte, jeta un coup d'œil sur les pyramides, et s'en retourna» (45). Aber das ist eine Koketterie und eine Bemäntelung. Ein kokettieren mit künstlerischer Form, die zu dem wissenschaftlichen Inhalt nicht mehr paßt, ein Bemänteln des Kunstfehlers, der in der übergroßen Ausdehnung der Sonderuntersuchung liegt.

Zumal er ja seine „Pyramiden" durchaus nicht dauernd verläßt, sondern nur auf eine kurze Weile, um noch einmal,

und nun mit erdenklichster Muße zu ihnen zurückzukehren. «Les Pyramides l'attiraient irrésistiblement,» sagt Sorel ... Ich zeigte vorhin, wie wenig Berechtigung eigentlich die Trennung der beiden gesetzgeberischen Bücher (XXVI und XXIX) hat; genau so schwach ist denn auch die Berechtigung, mit der das eben behandelte fränkische Stück von den Schlußbüchern XXX und XXXI abgesondert wurde. Sie ist logisch schwach, denn es handelt sich um ähnlichste Gegengewichte zu ähnlichsten Ausführungen; sie ist stofflich schwach, denn es besteht die engste Verbindung zwischen den «lois civiles» des Buches XXVIII und den «lois féodales» der Bücher XXX und XXXI. Die ganze Enge der Zusammengehörigkeit geht aus jenen Abschnitten des Buches XXVIII hervor, die die Änderung der Zivilgesetze beim Wechsel der politischen Verhältnisse behandeln. Hier weiß sich denn Montesquieu einmal (11) auch nur mit einem Hinweis auf die späteren Bücher zum selben Thema, einem «j'en parlerai ailleurs» zu helfen. Man kann nur sagen: wie Buch XXIX in gewissem Sinne umfassender und synthetischer von der Gesetzgebung handelt als Buch XXVI, so hat es auch umfassendere und synthetischere Beispiel- und Wachstumsbücher erhalten; es ist ihm der Komplex der fränkischen Verfassungsgeschichte angehängt worden.

Indem Montesquieu nun von den bürgerlichen zu den politischen Gesetzen übergeht, gelangt er immer entschiedener aus dem mehr juristischen ins mehr historische Betrachten, und dabei schreitet denn auch der Prozeß jener Entseelung immer entschiedener fort. Im Verlauf der neuen Studien sagt er einmal (XXX, 14): «Transporter dans des siècles reculés toutes les idées du siècle où l'on vit, c'est des sources de l'erreur celle qui est la plus féconde.» Was er jetzt anstrebt, ist das vollkommene Schweigenlassen der Gedanken seines Jahrhunderts und seines Ichs, das rein sachliche Wiedergeben vergangener Denkart und Entwicklung. Die Wurzeln der Feudal-

gesetze, die Wurzeln des französischen Staatslebens lägen verborgen, «il faut percer la terre pour les trouver,» heißt das Programm am Anfang des dreißigsten Buches.

Daß auch der sachliche Historiker seine Subjektivität besitzt, versteht sich. Montesquieus Idealstaat beruht auf Teilung der Gewalten. Montesquieus Adelsstolz fühlt sich von mittelalterlichen Zuständen angezogen — und so wird sein mittelalterliches Frankreich eine ganz bestimmte Färbung annehmen, die zur Sehnsucht des Mannes und seines Werkes über den Staat paßt. Unbefriedigte Sehnsucht hat deutsche Romantik ins Mittelalter schweifen lassen; es ist sehr merkwürdig, daß Montesquieu, der manches romantische Element in der Seele trug, zuletzt den gleichen Weg beschritten hat.

Aber er ist ihn durchaus nicht als Dichter gegangen. Ich möchte sagen, die Sehnsucht im Mittelalter sein Staatsideal zu finden, habe ihm die Richtung der Studien vorgeschrieben; die Studien selber aber führte er mit der zähesten Beharrlichkeit als Sammler und Forscher durch. Im ersten Teil (XXX), der die germanische Einwanderung in Frankreich, die erste Formung des neuen Staates behandelt, kommt neben den Tätigkeiten des Sammelns und Forschens noch die subjektivere des Kritikers zu Worte: lange Auseinandersetzungen mit Dubos, dazu auch mit Boulainvillier, stehen besonders am Ende des Buches. Buch XXXI aber läßt auch die Subjektivität des Kritisierenden immer mehr verstummen; Schritt um Schritt folgt Montesquieu auf mühseligen und verstaubten Wegen der fränkischen Rechtsgeschichte und Geschichte, die sich ihm eng verknüpfen. Bildung der Lehen, Wechsel im Herrschergeschlecht und Bindung der Krone an ein großes Lehen, Erblichwerden der Lehen und der Krone — das alles steht in Verknotung und Wechselwirkung. Montesquieu hatte sich vorgesetzt, die frühen, unbekannten Zustände zu untersuchen. Er führt seine Geschichtsstudie bis zu dem Punkt, wo er auf schon erforschtes Gebiet

stößt: «Italiam, Italiam ... Je finis le traité des fiefs où la plupart des auteurs l'ont commencé.»

Man beachte, daß das letzte Wort des «Esprit des Lois» (XXXI, 34) nur von einer Beendigung der historischen Sonderabhandlung redet, daß es allein der Historiker ist, der mit dem Virgilischen Ruf die Erreichung des sicheren Bodens begrüßt. Für den Verfasser des eigentlichen «Esprit des Lois» gab es ein so irdisch festes Land nirgends; die ideale Küste aber, die allein für ihn vorhanden war, hatte er viel früher erreicht — und längst wieder verlassen, um eben auf Erden seine Pflicht zu tun. ...

Und hier möchte ich ein Wort der Rechtfertigung oder Begründung anknüpfen, für ein Verfahren, das ich in meinem Buch angewandt habe, und das sonst vielleicht willkürlich erscheinen könnte. Ich habe zum ersten Teil des «Esprit des Lois» ausführlich und oft Punkt für Punkt die Beispiele berichtet, die Montesquieu jedesmal anführt. Ich wurde dann immer knapper, faßte lange Kapitel zusammen und unterließ zuletzt fast jede Inhaltswiedergabe. Die Erklärung meines Verhaltens liegt darin, daß ich dem Dichter Montesquieu, und nur ihm, in meinem Buche gefolgt bin. Wo sich das Weltbild Montesquieus aus dem Stoff entwickelte, wo sich Momtesquieus Angst und Haß, seine Freude, seine Sehnsucht, seine Widersprüche im Stoff spiegelten, da habe ich ihn ausgebreitet. Je mehr aber der Dichter verstummte, je mehr sich Montesquieu zwang, das Wirkliche ungefärbt wiederzugeben, um so knapper hatte sich mein Laienbericht über juristische, nationalökonomische, historische Forschungen zu fassen.

Neuntes Kapitel.

Der «Esprit des Lois» als Kunstwerk.

Auf die Frage, ob der «Esprit des Lois» als ein Chaos oder ein Kosmos zu betrachten sei, fand ich bei denen, die vor mir über Montesquieu geschrieben haben, im Wesentlichen drei Antworten.

Die bequemste bei F. Brunetière[1], der — ich kann nur sagen: mit der Stirne der Ahnungslosigkeit — das Riesenwerk als ein durchaus chaotisches hinstellt: «le désordre y est extrême» Nach Brunetière hat man nur „Bruchstücke" eines großen Werkes vor sich, ohne Einheit und Folge, ohne Klarheit und Ordnung.

Demgegenüber bemüht sich Barckhausen mit deutlich kundgetaner Geringschätzung aller literarhistorischen Schriftstellerei über Montesquieu, die genaue juristische Ordnung des «Esprit» nachzuweisen, der wie ein Gesetzbuch gearbeitet sei, mit knappen Paragraphen und ausführlichen Kommentaren. Seine spöttisch «Le désordre de l'Esprit des Lois» überschriebene Untersuchung[2] gipfelt in einer stahlfesten aber auch stahlkalten Rubrizierung der einzelnen Bücher. Ich rücke diesen scharfsinnigen Dispositionsversuch hier ein:

---

[1] Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française, Bd. 4, 1891, „Montesquieu".

[2] «Montesquieu. Ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède,» 1907.

Objet de l'«Esprit des Lois» I

I. Conditions de Conservation des Sociétés civiles.

1. Conditions directes ou Préservation des Éléments constitutifs de toute Société civile.

Préservation des Éléments	uniques	Él. personnel	Gouvernement	II—VIII
		Él. réel	Territoire	IX, X
	multiples	Él. personnel	Citoyens	XI, XII
		Él. réel	Patrimoines	XIII

2. Conditions indirectes ou Relations de chaque Société civile avec les Agents extérieurs.

Relations avec les	Milieux particuliers à chaque Société	Mil. phys.	M. cosmique: Climat	XIV—XVII
			M. foncier: Terrain	XVIII
		Mil. moral.	Esprit général de la Nation	XIX
	Sociétés en général	Soc. semblables	Transactions commerciales	XX—XXII
		Soc. dissemblables	Soc. familiale: Source de la Population	XXIII
			Soc. religieuse: Principe de Moralité	XXIV, XXV

II. Application des Conditions de Conservation des Sociétés civiles.

1. Choix des Conditions applicables à chaque ordre de choses XXVI

2. Mode d'application de ces Conditions XXIX

Die in der Liste nicht aufgeführten Bücher XXVII, XXVIII und XXX, XXXI habe Montesquieu selber «pour des additions, des illustrations en quelque sorte» gegeben.

Barckhausen in seiner unübertrefflichen Gewissenhaftigkeit hätte den literarhistorischen Sündern an seinem Montesquieu gewiß um eines Gerechten willen verziehen, wenn er eine lange vorher erschienene Studie Lansons gekannt hätte. Ich meine jenen mehrfach von mir erwähnten Aufsatz[1], in dem Lanson das Verdammungsurteil seiner Literaturgeschichte («défaut d'ordre dans l'exposition» — «manque d'unité dans la conception») durchaus umstößt. Lanson macht aus Montesquieu in dieser Studie einen völlig überzeugten Cartesianer, der alle Wirklichkeit den vorgefaßten streng einheitlichen Ideen unterordnet und seinem «Esprit des Lois» mit mathematischer Schärfe als ein Cartesianisches System aufbaut. Die von Barckhausen gesehenen Teile treten hier in anderer Beleuchtung hervor: «Je constitue ces trois parties en considérant les données des problèmes que Montesquieu pose. Les treize premiers livres étudient les choses en soi; au livre XIV est introduite la donnée de l'espace, et du livre XIV au livre XXVI sont analysés les rapports qui résultent de la considération des choses dans l'espace; au livre XXVII apparait la donnée du temps, et du livre XXVII au livre XXXI se développent les enchaînements logiques qui résultent de la considération des choses dans le temps» (S. 541). Nur Buch XXIX macht Lanson bei dieser Anordnung Beschwerden: «C'est comme un petit manuel du législateur,» es müßte den dritten Teil des «Esprit des Lois» eröffnen oder, noch besser, schließen.

Man sieht sofort, wieviel ich diesen beiden Vorgängern verdanke. Sie suchten beide den Kosmos, wo man vorher das Chaos gesehen. Barckhausen fand im «Esprit» einen

[1] Revue de Métaphysique, Juli 96: «De l'influence de Descartes sur la littérature française.»

wissenschaftlichen Kosmos, die geordnete Darstellung dessen was ist, zum Zwecke fachlicher Sonderregeln; Lanson fand im «Esprit» einen philosophischen Kosmos, die Einspannung des Gegebenen in eine bruchlose Kette klarer Gedanken.

Man sieht aber auch sofort, wie wenig ich im Grunde mit diesen beiden Ordnungsversuchen anfangen konnte. Ich möchte sagen, sie waren mir zu ordentlich, zu einfach, als daß ich ihnen ganz zu trauen vermochte. Im «Esprit» ist ein Quirlen und Zusammenprallen, in diesen Dispositionen ist völlige Glätte, dort ein häufiges Springen, hier ein ständiges, gemessenes Schreiten. Ganz überzeugt von der Richtigkeit ihrer Rubrizierungen sind ja auch weder Lanson noch Barckhausen. Jener gibt die Stellung eines Buches preis, und weiß doch, daß ein einziger Bruch zur Zerreißung einer Kette durchaus genügt. Barckhausen seinerseits salviert sich mit einer liebenswürdigen Bescheidenheit. Montesquieu, sagt er, habe es gewissermaßen nicht nötig gehabt, so sorgfältig seine Schritte zu bemessen: «Les procédés du génie ne sont pas ceux d'une intelligence ordinaire. Il vole, là où nous grimpons péniblement.» Im einzelnen erhoben sich mir gegen die zweite Hauptgruppe Barckhausens (das Dispositionsstück I, 2) starke Bedenken. Er trennt als besondere «Milieux» Klima und Terrain, während Montesquieu tatsächlich die Bücher XIV—XVIII sehr ineinanderfließen läßt; er faßt den «esprit général» nur als «milieu moral» auf und sieht nicht, wie hier alles, aber auch alles Montesquieusche Empfinden, Denken, Forschen zusammenströmt und gipfelt. Er läßt die Handelsbücher den «sociétés semblables,» die Bücher von der Familie und von der Religion den «sociétés dissemblables» gelten, wo man die Begriffe des Ähnlichen und Unähnlichen auch wohl vertauschen könnte, wo sie unklar bleiben, wo sich mit ihnen im Grunde nicht operieren läßt ... Lanson widerum wirft das erste Buch des Gesetzgebers (XXVI) mit den Büchern zu-

sammen, die die Dinge „im Raum“ betrachten und weiß mit dem zweiten legislatorischen Stück (XXIX) nichts anzufangen ... Sodann — und das gilt meinen beiden Vorgängern: wenn ihre Anordnung auch richtig von Buch zu Buch fortschritt, wie erklärten sie manche logische Willkür, manchen Bruch und Sprung innerhalb der einzelnen Bücher? —

Ich benutzte dankbar, was ich über den Juristen und den Philosophen bei Barckhausen und Lanson erfuhr, und suchte den Menschen Montesquieu. Buch um Buch bin ich ihm, und ihm vor allem, wenn nicht ausschließlich, durch die weiten Stoffmassen des «Esprit des Lois» gefolgt; was ich fand, mußte ich notwendig belegen und also beschweren und auseinanderziehen; so ziehe ich es denn hier zusammen und stelle meine Ergebnisse nunmehr in nackter Reihe heraus.

Als Philosoph will Montesquieu den «Esprit des Lois» eröffnen und basieren; er strauchelt gedanklich, Widersprüche stoßen aufeinander, und das einigende Element des ersten Buches liegt nur im Gefühl, liegt in der Sehnsucht, das Staatsgetriebe klar zu erfassen, um es der Vollkommenheit entgegenführen zu können. Auf den Wunsch, und nicht auf einheitlich klares Erkennen des Philosophen gestützt, baut Montesquieu nun den reinen Staat auf. Das füllt die Bücher II—X. Aber neben dem Staatsgedanken, der ihn beherrscht, sind doch in Montesquieu auch die Ideale der Humanität und des Idealismus mächtig. Sie kommen ins Spiel, sobald er den einzelnen Bürger in sein vorher sozusagen von Individuen leeres Staatshaus stellt. Meine Vorgänger sahen die Bücher II—XIII als eine einheitliche Gruppe an. Aber so klar einheitlich und so widerspruchlos geht es darin durchaus nicht zu. Die Bücher XI—XIII müssen dem Einzelbürger erst seinen Platz im Staat erkämpfen. Der Staatsgedanke, ihm geradezu identisch mit dem Rechtsgedanken, ist Montesquieus Gottheit, mit der er schmerzhaft ringt, um ihr

Menschlichkeit, um ihr Freiheit des Einzelnen abzuzwingen; manchmal sieht es aus, als wolle er seiner Gottheit trotzen, dann wieder scheint er gar zu nachgiebig gegen sie; schließlich ist eine gewisse Harmonie, doch nicht ohne einige Entsagung, zwischen den Individualitäts-Bedürfnissen Montesquieus und den Forderungen seines Staates hergestellt. Nun tritt dieser in sich fertige Staat nach Lanson „in den Raum“, nach Barckhausen mit den «agents extérieurs» in Berührung. Sie sehen beide das Faktum, aber beide sehen nicht das Gefühl dahinter. Etwas Gewaltigeres geschieht. Montesquieus frei aufgebauter Staat tritt in den Kampf mit dem Schicksal, wie er es sieht, mit der physischen Notwendigkeit, mit der Verknüpftheit der Dinge, die keine Freiheit menschlichen Tuns und Wollens bestehen läßt, der gegenüber keine Menschenwerke vorhanden sind, nur Werke der Natur, unberechenbar wachsende, unberechenbar, unrettbar verfallende. Das sind die Bücher vom Klima und Boden (XIV—XVIII). Und nun zieht Montesquieu in einem mächtigen Überblick das Fazit. Der Sturm des physischen Schicksals ist über sein Staatshaus hingebraust; er hat den künstlichen Bau zum Teil zerstört, zum Teil — ich möchte sagen: für die Natur in Besitz genommen. Und Montesquieu fragt sich, wieviel dem Gesetzgeber zu tun, d. h.: zu retten und zu helfen übrig bleibe, und gibt verschleiert die bescheidenste Antwort, die seiner Sehnsucht nicht genug tut. Das ist das Buch vom «Esprit général» (XIX), der Gipfel, die Vollendung der eigentlichen Dichtung.

Denn eine Dichtung ist nun dieser Kosmos für mich geworden, da ich ihn durchweg auf das Gefühl stütze, das unter allen Gedanken lebt und die widerspruchsvollen zusammenglüht. Und da es ein Gefühl der Sehnsucht ist, die keine Befriedigung findet, und da überall die Qual des inneren Widerspruches wirkt, so könnte ich das Werk eine romantische Dichtung nennen.

Aber der Dichter, und nun gar der romantische Dichter, hat sich immer das Recht genommen, der Wirklichkeit zu entfliehen und mit seinem beglückenderen Phantasiegebilde allein zu bleiben. Deutschland hat eine Dichterschule gehabt, die an die Stelle des überirdischen Ideals der Romantiker das irdische Staatsideal setzte. Das waren die Jungdeutschen. Trotz des irdischen Ideals blieben auch sie Romantiker; Dichter der Sehnsucht, formten sie ihr Idealgebilde und kehrten der Wirklichkeit den Rücken. ... Auch der Romantiker Montesquieu hat das irdische Staatsideal — aber er hat nicht den Mut, seiner Sehnsucht zu folgen und ganz in seiner Phantasiewelt zu wohnen. Man verwechsle hier ja nicht Mut mit Kraft! Seinen Idealstaat hat Montesquieu früher einmal geformt: in einigen Stücken der «Lettres Persanes». Jetzt fehlt es ihm an Mut zu einem gleichen Gebilde; er will ja nicht die egoistische Freude des Dichters genießen, sondern will ein Helfer, ein Gesetzbringer sein. Das Gipfelbuch des «Esprit des Lois» brachte nur wenig Hilfe, und so — obwohl sein Weltbild mit allen Widersprüchen, allem Entsagen, allem Sehnen fertig ist — so knüpft denn Montesquieu neue ins Weite und Einzelnere zugleich gehende Betrachtungen über den Staat an. Künstlerisch hat er nichts neues mehr zu geben; er erläutert, er führt aus, was er im Kern schon abgehandelt hat, und sucht dabei das jeweilig Beste für die Menschheit zu gewinnen. Er ruft zu diesem Tun die Musen an, doch müssen sie sich ihm versagen, weil er ja ihr Gebiet verlassen hat. Er studiert jetzt das Verhältnis des Staates zur Masse in materieller und geistiger Hinsicht (XX—XXV); er sucht dann unmittelbare gesetzgeberische Nutzanwendungen zu ziehen — aber sein Schicksalsgedanke lastet schwer auf ihm: zweimal setzt der Theoretiker an (XXVI und XXIX), doppelt zweimal (XXVII, XXVIII und XXX, XXXI) stemmt er die Wucht der Verknüpftheit gegen sein eigenes Tun, das ihn wie eine Hybris zu bedrücken scheint.

Ich suchte den Menschen in Montesquieu und fand im ersten Teil des «Esprit des Lois» einen Dichter, im zweiten das Dichterische mehr und mehr erstickt durch das Menschlichste in Montesquieu: durch seinen Drang zu helfen. ...

Nur wenn man den Dichter im Auge behält, wird man den Aufbau des «Esprit des Lois» über das große Gefüge hinweg auch im einzelnen als Kosmos erfassen. Man betrachte die Folge der Bücher XIV—XIX. Es ist nicht so, wie Barckhausen meint, daß sie das «milieu cosmique» vom «milieu foncier» trennen und dann als ganz Neues das «milieu moral» einführen. Sondern ich zeigte, daß sie die Fortschreitung einer Fuge besitzen: Thema um Thema klingt auf, das alte bleibt, ein neues findet sich hinzu, und schließlich, im Buch vom «Esprit général» eben, fluten sie alle zusammen als mächtiger Strom hin. ... Man betrachte die Buchfolge, die dem Staat und der Masse gilt; denn auch als er das Dichterische in sich erstickte, glaubte Montesquieu — Beweis: die Anrufung der Musen! — noch Dichter zu sein; ich zeigte, wie er das Buch von der Familie, der Bevölkerungszahl zwischen die Bücher vom Handel und von der Religion stellte, weil er so die künstlerische Verknüpfung zwischen materiellen und geistigen Elementen seines Themas fand. ... Und man betrachte endlich die historischen Ballastbücher: von dem einen Zivilgesetz zu einer Gesamtheit von Zivilgesetzen, von diesen zu politischen Einrichtungen fortschreitend und in völligen Geschichtsstudien gipfelnd, haben auch sie die Ordnung und die Gewalt der Fuge.

Ich sage nicht, daß zwischen all diesen Büchern die logische Bindung fehle; sie ist nur gekräftigt durch wichtigere, gewissermaßen stärker rechtfertigende künstlerische Verknüpfungen. Und auch wo das Logische eine feste Kette von Buch zu Buch spannt, umwindet der Künstler gern die harten Ringe mit einem bunten Schmuck-

band: man erinnere sich des Buches vom Luxus, das mit so stark logischer Berechtigung und doch auch so viel spielender Laune an seinen Platz gestellt ist.

Was von Buch zu Buch gilt, findet seine Bestätigung innerhalb des Einzelbuches. Alle Rätsel lösen sich, sobald ich das Grundelement des Werkes als ein Dichterisches auffasse. Die Kapitelfolge ist keineswegs immer logisch gebunden. Oft und oft ist ein Springen von Eindruck zu Eindruck, von Assoziation zu Assoziation vorhanden: man rufe sich nur etwa ins Gedächtnis zurück, wie Montesquieu die Themen von Frau und Luxus ineinanderfunkeln läßt, wie er in der Betrachtung des Klimas fiebrig nach dem und jenem greift. ... Mit erkünsteltem Fieber? Ja und Nein. Sein Kunstverstand lenkt jede Erregung und gibt ihr die Zügel nur frei, wo sie dem ganzen Werk zuträglich scheint; aber es ist doch echte Erregung.

Und Erregung, Wille zum dichterischen Ausdruck beherrschen den Abschluß nicht minder häufig als die Verknüpfung. Wuchtiges, Überraschendes, Überzeugendes und Blendendes tritt mit Vorliebe an Buch- und Kapitelschluß. Dies zu belegen, hieße geradezu den langen Weg vom ersten zum letzten Buch noch einmal fast Schritt für Schritt gehen.

Spielt so in allen Ordnungselementen das Künstlerische eine wesentlichste Rolle, so tritt es auch in der Sprache immer wieder heraus. Töne der Subjektivität, Verlangen nach Farbe und Schmuck, Belebung, Schmerz, Freude, Hoffnung, Furcht, Liebe, Haß, gutmütiger Spott und schärfster Hohn ranken um die sachlichsten Ausführungen — vielmehr: umranken sie eben nicht, wie etwa eine lebendige Pflanze sich um ein Gemäuer schlingt, sondern wachsen daraus hervor, verwandeln das Bauwerk in einen beseelten Organismus. Überall in Montesquieus Sprache, in seinem Stil tritt die Empfindung zum Gedanken.

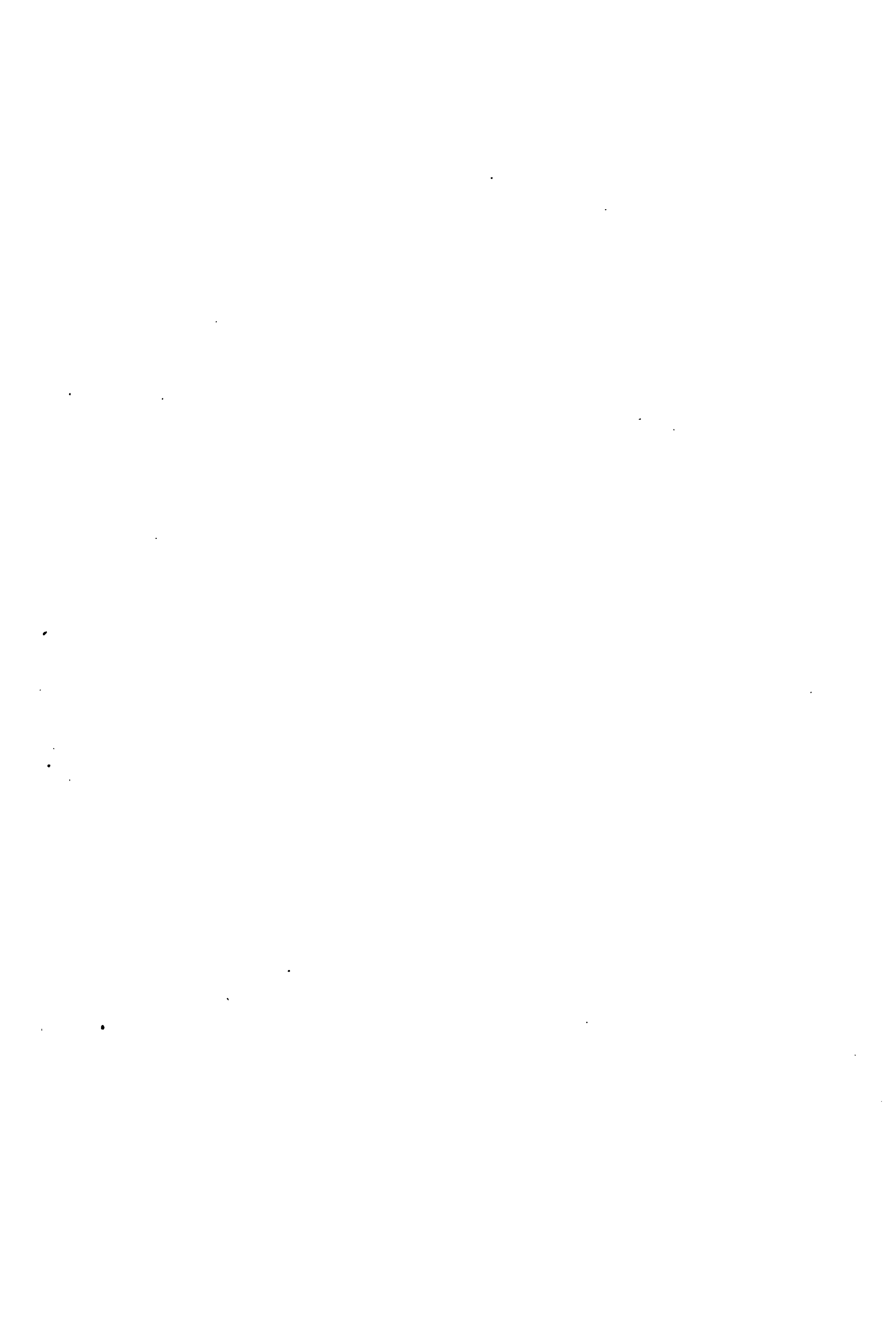
Da ich aber bisher in diesem Schlußwort allen Nach-

druck auf das Empfinden legte, so gäbe ich ein durchaus verzerrtes Bild, wollte ich das Gedankliche am Ende ganz außer Acht lassen. Es herrscht überall neben dem Gefühl. Logik steht neben der Assoziation, kalte Paragraphensprache neben dem leidenschaftlichen Wort, Sachliches neben Subjektivem. Und wo die Phantasie ins Bunte springt oder in freie Höhe strebt, da muß sich der künstlerisch kühne Text eine Menge und oft eine Unmenge von Fußnoten gefallen lassen, die für den künstlerischen Genuß Fußangeln darstellen. So geht es nicht etwa nur in dem müden zweiten Teil zu, sondern auch überall im ersten, selbst an seinen bewegtesten Stellen. Das hat eine Art von Überbrückung und Ausgleich zwischen den beiden «Esprit»-Teilen zur Folge. Gleicher Wille zur Kunst hat dem zweiten Teil ein wenig vom Leben des ersten erhalten; Wille zur Wissenschaft, Wille zum legislatorischen Wirken haben das künstlerische Leben des ersten Teiles ein wenig gedämpft.

* * *

Einer komplexen Erscheinung gegenüber hat der Rubrizierende immer Unrecht. Montesquieu, der Dichter — als These aufgestellt und „bewiesen“, wäre es genau so falsch und richtig wie Montesquieu, der Jurist, der Philosoph, usw. Nein, aber ein mächtiges dichterisches Empfinden liegt für mich auf dem Grunde dieser vielfältigen Natur und gibt ihrem vielfältigsten Werk, dem «Esprit des Lois,» den Keim und den Kern, den Schwung, die Farbe, die Einheit.

Gibt ihm dies alles und beherrscht es doch nicht ganz: der Helfer Montesquieu fällt dem Dichter immer wieder in die Zügel und entreißt sie ihm zuletzt. Aber vielleicht ist gerade dieser Kampf, in dem der Dichter schließlich unterliegt, das eigentlich Dichterische an dem ganzen Werk. Das eigentlich Menschliche sicherlich.



Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Abt. Druckerei, Heidelberg.




598661
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

